Siti Qurrotul Aini, M.Hum

METODE PEMAHAMAN

HADIS

Mahmud Abu Rayyah

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

Siti Qurrotul Aini, M.Hum

METODE PEMAHAMAN HADIS

MAHMUD ABU RAYYAH

Editor:
Uun Yusufa
Silsilu Durrotil Bahiyah

AKADEMIA
PUSTAKA

Metode Pemahaman Hadis
Mahmud Abu Rayyah

Copyright © Siti Qurrotul Aini, 2023.
Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

Editor: Uun Yusufa & Silsilu Durrotil Bahiyah
Layout: Kowim Sabilillah
Desain cover: Diky M. Fauzi
vi+139 hlm: 14 x 21 cm
Cetakan Pertama, Januari, 2023
ISBN: 978-623-5419-63-3

Anggota IKAPI
Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Diterbitkan oleh:
Akademia Pustaka
Perum. BMW Madani Kavling 16, Tulungagung
Telp: 081216178398
Email: redaksi.akademia.pustaka@gmail.com
Website: akademiapustaka.com

Bekerja sama dengan

Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora
Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq
Jember

KATA PENGANTAR

Puji syukur *alhamdulillah* penulis panjatkan kehadirat Allah SWT., yang telah memberikan penulis nikmat sehat jasmani dan rohani, sehingga dapat menyelesaikan buku ini dengan baik.

Mahmud Abū Rayyah adalah sosok intelektual muslim kontroversial asal Mesir yang pemikirannya sering di kategorikan sebagai pemikiran *Inkār al-Sunnah* modern. Hemat penulis, hal ini hanyalah sebuah pengklaiman yang subjektif, karena pengklaiman tersebut muncul berdasarkan praduga dan persepsi yang hanya mengkaji isi, tanpa melihat aspek metode yang digunakan Abū Rayyah.

Metode pemahaman Abū Rayyah bukanlah hal baru dalam diskursus ilmu hadis, namun dia dapat menimbulkan kontradiksi dikalangan ulama hadis, sehingga dia memberikan peluang untuk perkembangan dan kemajuan yang cukup signifikan dalam kajian hadis. Selain itu sikap kritis yang ingin dibangun oleh Abū Rayyah, merupakan senjata ampuh untuk menghilangkan tradisi *taqlīd* buta terhadap pendapat ulama terdahulu, sehingga semangat pembaharuan menemukan momentumnya dengan membangun kembali kemajuan umat Islam dengan terbebasnya hadis dari kepentingan-kepentingan pribadi atau golongan tertentu. Hal ini dapat memberikan penyegaran pola pikir umat Islam yang dianggap jumud, terbelakang, tidak relevan.

Meskipun demikian, buku yang berasal dari penelitian penulis saat menyelesaikan studi pascasarjana di UIN Yogyakarta ini bukanlah hasil yang final dan sempurna atas pemikiran Abū Rayyah. Banyak kesalahan dan kekurangan yang harus diperbaiki, baik karena kekurang tajaman analisis ataupun kelalaian penulis. Maka dari itu, dengan segenap kerendahan hati, penulis mengharap kritik dan saran dari para pembaca.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada segenap pimpinan UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora dan seluruh staf yang telah memberikan kesempatan dan fasilitasi untuk menerbitkan buku ini. Semoga buku ini dapat memberikan manfaat dan semangat pembaharuan. Amin.

Jember, Oktober 2022

Penulis,

Siti Qurrotul Aini

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **iii**
DAFTAR ISI ..... **v**

BAB 1
PENDAHULUAN 1
Latar Belakang Masalah 1

BAB 2
METODE PEMAHAMAN HADIS 13
Komponen Hadis: Kajian Sanad dan Matan 15
Metode Pemahaman Hadis 19

BAB 3
BIOGRAFI MAHMUD ABŪ RAYYAH DAN KITAB *AḌWĀ' 'ALĀ AL-SUNNAH AL-MUḤAMMADIYYAH* 37
Setting Sosial Politik Kehidupan Mahmud Abū Rayyah 37
Riwayat Hidup Mahmud Abū Rayyah 48
Kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyyah* 52

BAB 4
PEMAHAMAN DAN KRITIK MAHMUD ABŪ RAYYAH TERHADAP HADIS 61
Hadis Dalam Perspektif Mahmud Abū Rayyah 62
Pemahaman dan Kritik Hadis Maḥmud Abū Rayyah 70

BAB 5
METODOLOGI PEMAHAMAN HADIS MAHMUD ABŪ RAYYAH 101
Metodologi Pemahaman Hadis Mahmud Abū Rayyah 101
Relevansi dan Signifikansi Metode Pemahaman Hadis Mahmud Abū Rayyah Terhadap Kajian Hadis 115
Abū Rayyah dan *Inkār al-Sunnah* 119

BAB 6
PENUTUP 125
Kesimpulan 125
Saran 129

DAFTAR PUSTAKA 131
TENTANG PENULIS 139

BAB 1
PENDAHULUAN

Latar Belakang Masalah

Muhammad SAW., dalam perspektif Islam adalah manusia yang dipilih Allah untuk menjadi perantara, menyampaikan, menjelaskan, dan mencontohkan secara langsung ajaran Islam kepada umat manusia. Posisi Muhammad SAW., sebagai pembawa risalah inilah menjadi titik fokus yang penting, apalagi Muhammad SAW., dinyatakan sebagai pembawa risalah yang terakhir,[1] hal ini menjadikan apa yang disampaikan oleh Muhammad SAW., khususnya wahyu harus dijelaskan lebih rinci dan dapat menjawab semua permasalahan yang dihadapi umat Islam kapan dan dimana saja. Penjelasan tersebut akan disampaikan dalam bentuk hadis.[2]

---

[1] Muhammad SAW., merupakan Nabi terakhir yang membawa risalah penyempurna dan penutup bagi risalah sebelumnya seperti Yahudi dan Nasrani. Hal ini diinterpretasikan oleh umat Islam dari hadis yang berbunyi " أنا خاتم الأنبياء لانبي بعدي إلا ما شاء الله " عن أنس بن مالك في قوله صلى الله عليه وسلم:.

[2] Hadis secara etimologi memiliki tiga makna, yaitu 1. Jadīd (baru), 2. Qarīb (dekat), 3. Khabar (berita). Dan secara terminologi ulama berbeda pendapat, menurut ahli hadis adalah segala ucapan, perbuatan dan keadaan Nabi. Menurut ahli ushul hadis yaitu seagala perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi SAW., yang bersangkutan dengan hukum. Lihat lebih lengkap Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadits* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm. 3-5.

Posisi hadis yang memang cukup urgen sebagai *syarah* bagi al-Qur'an ketika pada masa Muhammad SAW., tidak serta-merta dilakukannya kodifikasi hadis seperti halnya al-Qur'an baik oleh Muhammad SAW., sendiri maupun para sahabatnya, kodifikasi hadis secara resmi dilakukan pada saat Khalifah Umayyah pada tahun 110 H.[3] Rentang waktu yang panjang antara kodifikasi al-Qur'an dan hadis menjadikan banyak sarjana Muslim ataupun non Muslim yang mengkaji hadis meragukan otentisitas dan otoritas hadis dalam Islam.[4]

[3] Setelah Islam tersiar luas di masyarakat Jazirah Arab dan luar Jazirah, banyak permunculan *bid'ah-bid'ah* dari golongan *khawārij* serta *rawāfid* dan para sahabat mulai terpencar dibeberapa wilayah bahkan tak sedikit dari mereka yang telah wafat, maka terasalah keurgensian diabadikannya hadis dalam bentuk tulisan dan dibukukan secara resmi. Khalifah Umar ibn Abd al-Aziz pun terketuk hatinya untuk membukukan hadis, sehingga ia menginstruksikan kepada Abū Bakar ibn Hazm –wali kota Madinah saat itu- untuk menulis hadis. Dari instruksi di atas, mulailah Ibnu Hazm mengumpulkan dan menulis hadis, ia juga menginstuksikan perintah khalifah kepada Umar ibn Abd al-Aziz Muhammad ibn Muslim ibn Ubaidillah ibn Abdullah ibn Syihab al-Zuhri -seorang ulama besar di Hijaz dan Syām, dikenal dengan nama Ibnu Syihab al-Zuhri-. Maka ia juga mengumpulkan, menulis hadis serta mengirimkannya kepada para penguasa di setiap wilayah. Lihat lebih lengkap M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), hlm. 107-122.

[4] Orientalis banyak yang meragukan otentisitas dan otoritas hadis, salah satunya adalah Danial W. Brown. Menurut Brown, hadis bukanlah wahyu Tuhan karena jika hadis merupakan wahyu maka ia akan sangat diperhatikan dan tidak perlu menunggu waktu berabad-abad untuk membukukannya, selain itu jika hadis dianggap sebagai sumber hukum maka hal ini berimplikasi terhadap keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an menjawab semua permasalahan, sehingga terkesan bahwa al-Qur'an tidak mencukupi kebutuhan umat Islam, sehingga diperlukan wahyu-wahyu lain berupa hadis. Lihat lebih lengkap Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge University Press: tt), hlm. 11.

Kajian atas otentisitas hadis sendiri sudah dilakukan sejak zaman sahabat Nabi. Dimana mereka sangat hati-hati, teliti dan jeli dalam periwayatan hadis, bahkan Abū Bakar dan Umar membenci seseorang yang terlalu banyak meriwayatkan hadis, karena dikhawatirkan terjadi kebohongan-kebohongan yang disengaja.[5]

Selain kajian otentisitas, para sahabat juga melakukan interpretasi-interpretasi terhadap hadis. Proses interpretasi tersebut berlangsung dengan cara tanya jawab antara Nabi SAW., dan para sahabat, ketika mereka tidak memahami kandungan al-Qur'an ataupun penjelasan yang diutarakan oleh Nabi SAW.[6] Ketika Nabi sudah wafatpun, proses memahami hadis ini tetap terus berlanjut bahkan sampai saat ini. Bahkan, sejak munculnya sarjana non-Muslim yang mempelajari tentang hadis, proses pemahaman terhadap hadis semakin kritis dilakukan. Ini karena sarjana non-Muslim atau yang biasa disebut dengan para orientalis tersebut tidak serta merta mempercayai bahwa hadis berasal dari Nabi SAW. Karena itu, kajian mengenai pemahaman hadis ini menjadi semakin lebih kompleks.

Selain itu, periwayatan secara maknawi yang menyebabkan terjadinya kontroversi dalam matan hadis,

---

[5] Ahmad Amin, *Fajr al-Islām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969), cetakan X, hlm. 200.

[6] Sebagaimana terjadi pada suatu hari seorang sahabat menanyakannya kepada Nabi tentang pekerjaan yang paling dicintai oleh Allah, Nabi pun menjawab "*al-ḥāl wa al-murtaḥil",* sahabat tersebut bertanya kembali, apa yang dimaksud dengan *al-ḥāl wa al-murtaḥil?* Nabi menjawab, yaitu orang yang membaca al-Qur'an dari awal sampai akhir, dan setiap selesai membacanya ia pun mengulangi lagi. Adapun teks hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Tirmiżī: عن ابن العباس قال: قال رجل يا رسول الله أيّ العمل أحبّ إلى الله, قال الحال والمرتحل, قال وما الحال والمرتحل؟ قال الذي يضرب من أوّل القرآن إلي آخره كلما حلّ ارتحل. Lihat lebih lengkap Abū Isa al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī* dalam CD ROM *al-Maktabah al-Syāmilah,* Edisi 2.11.

menimbulkan interpretasi yang berbeda-beda di kalangan para ulama. Untuk menjembatani perbedaan tersebut telah dilakukan berbagai metode interpretasi yang dianggap paling tepat sehingga dapat menjelaskan kandungan makna hadis-hadis, adapun salah satu cara untuk menjelaskan isi hadis dengan memberikan ulasan atau komentar-komentar terhadap hadis dengan memakai tiga metode pemahaman hadis, yaitu metode *taḥ līlī,* metode *ijmālī* dan metode *muqārīn*. Ulasan atau komentar tersebut dicatat dalam kitab-kitab *syarah.*

Dalam menulis kitab-kitab *syarah* para ulama memiliki sejumlah metode teknik, metode yang berbeda-beda, sesuai dengan kecenderungan dan kapasitas keilmuan yang mereka miliki. Oleh karena itu, metode interpretasi hadis sangat menarik untuk diteliti dan dikaji, sehingga dapat memahami dan menyakini kesahihan atau kedhaifan hadis secara objektif.

Alasan-alasan di atas lah yang menjadikan hadis tidak pernah berhenti untuk diteliti dan dikritisi. Di antara pemikir-pemikir Muslim yang sangat peduli terhadap hadis Nabi SAW., dan memiliki metode interpretasi yang menarik yakni Mahmud Abū Rayyah.[7] Pemikir modern asal Mesir yang terkenal dengan sebutan Abū Rayyah (1889-1970 M)

[7] Tahun dan tanggal kelahiran Mahmud Abū Rayyah tidak banyak penulis temukan baik dalam buku karangannya ataupun karya orang lain yang menulis tentang dirinya, akan tetapi hanya disebutkan tempat dimana ia dilahirkan, yaitu Mesir, kecuali pada beberapa tulisan yang memuat tentang Abu Rayyah. Disana dikatakan bahwa Abu Rayyah lahir pada tahun 1889 M, dan wafat pada tahun 1970 M, pada usia 81 tahun. Dua karya besar Abu Rayyah adalah kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* dan *Syaikh al-Muḍīrah Abū Hurairah.* Lihat lebih lengkap M. Huda, *Kritik Abū Rayyah Kepada Abū Hurairah Menelusuri Kontroversi Hadis,* (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2009),http://michailhuda.multiply.com/journal/item/161?&show_interstitial=1&u=%2Fjournal%2Fitem, diunduh 16 Mei 2012.

ini sangat intens dalam mengkaji Hadis. Abū Rayyah muda sangat mengagumi Muhammad Abduh (1849 -1905 M) dan Rasyid Ridha (1865-1935M), dua reformis Mesir yang membawa jiwa penolakan terhadap *taqlid,* terutama dalam taqlid terhadap madzhab. Sejak era Abduh, otentisitas hadis mulai diragukan di Mesir, bahkan ada sebagian kelompok yang menolak hadis-hadis yang berisi tentang sejarah Nabi, karena sumber historisnya dianggap bertentangan dengan akal sehat.[8]

Pemikiran kedua reformis tersebut sangat berpengaruh terhadap pemikiran Abū Rayyah. Menurutnya tradisi *taqlid* inilah yang menjadikan generasi muda di Mesir tidak kreatif dan stagnan dengan hanya menikmati hasil pemikiran ulama terdahulu. Hal ini mendorong Abū Rayyah untuk melakukan kajian dan penelitian terhadap masalah agama secara intensif, khusunya dalam bidang hadis.

Abū Rayyah menuangkan ide-idenya tentang kajian Hadis dalam sebuah kitab berjudul *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*.[9] Kitab ini merupakan salah satu karya yang membahas tentang hal-hal yang berhubungan dengan hadis secara komprehensif, menggunakan hadis, al-Qur'an serta sejarah dalam menguatkan sebuah ide, selain itu kitab tersebut juga mengajak para pembacanya untuk merenung dan memikirkan kembali disiplin ilmu hadis yang kadangkala dianggap sebagai ilmu yang final sehingga tidak dapat digugat dan dikritik.

---

[8] G.H.A Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 14.

[9] Aspek yang di bahas dalam kitab ini yaitu ada 20 judul pembahasan, di antaranya adalah fenomena tentang larangan penulisan hadis, periwayatan hadis dengan makna, keadilan sahabat, Abū Hurairah (sahabat Nabi SAW., yang paling banyak meriwayatkan hadis), pemalsuan hadis, isrāīliyyāt dalam hadis, kodifikasi hadis, perkembangan ilmu hadis.

Tujuan Abū Rayyah mengarang kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* ini adalah untuk melindungi hadis-hadis Nabi SAW., dari pemalsuan yang dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kepentingan pribadi ataupun golongan yang mengatasnamakan Nabi SAW.[10] Namun, apa yang dilakukankan oleh Abū Rayyah tersebut justru banyak menuai kritik,[11] karena kitab tersebut menurut para ulama Ortodoks telah memisahkan hadis dari Islam. Padahal, apa yang dilakukan oleh Abū Rayyah tersebut hanyalah ingin menjaga nama baik Nabi SAW., yang seringkali tercemarkan justru melalui hadis-hadis yang diklaim berasal dari Nabi SAW. Karena itulah Abū Rayyah berusaha melakukan

---

[10] Setelah menelaah hadis-hadis Nabi, Abū Rayyah menemukan banyak hadis yang menurutnya tidak mungkin berasal dari Nabi SAW., hal ini dikarena bahasa yang digunakan tidak mencerminkan bahasa Nabi yang fasih, masuk akal dan dapat menggetarkan hati orang yang mendengarnya, seperti hadis من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار, hadis ini menurut Abu Rayyah melegalkan kebohongan yang tidak disengaja, padahal "bohong" merupakan suatu perbuatan yang telah disepakati keburukannya disengaja ataupun tidak disengaja. Hal ini tidaklah sesuai dengan kepribadian Muhammad SAW., yang dijuluki *al-Amīn* (orang yang dapat dipercaya). Dengan alasan tersebut Abū Rayyah menyatakan bahwa hadis di atas tidak terucap dari lisan Nabi, kalaupun itu dari Nabi, akan tetapi kalimat متعمدا bukan bagian dari hadis tersebut, ia hanyalah sisipan yang dimasukkan oleh orang-orang yang ingin membela kepentingannya, dimana mereka telah membuat hadis untuk mendekatkan diri kepada seorang penguasa akan tetapi mereka tidak merasa bersalah dengan alasan kebohongan tersebut dilakukannya secara tidak sengaja, maka mereka tidak termasuk pada ancaman Nabi yang terdapat dalam hadis di atas. Lihat lebih lengkap Mahmud Abu Rayyah, *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah,* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1958), hlm. 32-33.

[11] Muhammad Abū Syuhbah dalam *Majallāt al-Azhar*, Muhammad as-Samahi dalam *Abū Hurairah fī al-Mīzān*, Abd al-Razzaq dalam *Ẓulumāt Abī Rayyah Imam Adhqa' al-Sunah al-Muḥ ammadiyah*, Abdurrahman ibn Yahya al-Mu'allimi al-Yamānī dalam *al-Anwar al-Kāsyifah li mā fī Kitab Aḍwā' 'Alā al-Sunnah min al-Ẓalal wa al-Taḍlil wal-Mujazafah*, Musthafa al-Siba'i dalam *al-Sunnah wa Makānatuha fī Tasyrī'.*

pemahaman dan kritik secara tepat terhadap hadis Nabi SAW.

Inilah yang menjadikan karya Abū Rayyah memiliki nilai tersendiri dan menarik untuk diteliti. Berbeda dengan Ahmad Amīn (1886-1954) dengan karyanya *Fajr al-Islām,* ia hanya membahas tentang pemalsuan dalam hadis.[12] Selain Ahmad Amīn, tokoh lain yang membahas tentang otentisitas hadis adalah Husein Haikal (1888-1956) melalui bukunya yang judul *Hayāt Muḥammad.* Husein dalam pembahasannya lebih banyak menggunakan al-Qur'an sebagai sumber materialnya dan tidak banyak menggunakan hadis serta sirah. Selain itu, dia juga berusaha untuk menghilangankan hal-hal magic atau ajaib yang sering melekat dalam kisah Muhammad SAW., di mana Husein berkeinginan untuk mengilustrasikan diri Nabi sebagaimana manusia pada umumnya.[13]

Kedua tokoh ini (Ahmad Amīn dan Husein), sangat sedikit dalam membahas hal-hal yang berhubungan dengan hadis, bahkan Ahmad Amīn hanya menulisnya dalam satu bab *Fajr al-Islām*, yaitu bab VI pasal 2. Hal ini tentunya sangat berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Abū Rayyah. Karena itu, penulis hendak mengkaji tentang pemahaman hadis Abū Rayyah melalui kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*, sehingga dapat diketahui bagaimana metode yang dia gunakan dalam memahami hadis-hadis Nabi SAW. Dengan demikian, penelitian ini mempermudah para akademisi untuk menerima, menolak

[12] M. Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah; Kritik Musthafa al-Siba'i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadits Dalam Fajr Islam* (Bogor: Kencana, 2003), hlm. 93.

[13] G.H.A Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*.., hlm. 48.

atau bahkan mengembangkan pemikiran Abū Rayyah secara objektif.

Dari penjelasan dalam latar belakang di atas, buku ini ditulis untuk menjawab: Bagaimana metode pemahaman hadis Mahmud Abū Rayyah? Bagaimana relevansi dan signifikansi metode pemahaman hadis Mahmud Abū Rayyah dalam kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*?

Sepanjang penelusuran penulis, kajian tentang pemikiran Abū Rayyah dalam karyanya *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* sudah banyak dilakukan. Kajian tersebut kebanyakan berisi tentang kritik pengarang terhadap pemikiran Abū Rayyah, seperti yang dilakukan oleh Ali Musthafa Ya'qub dalam bukunya *Kritik Hadis*. Ia menuliskan bahwa Abū Rayyah tidak lengkap dalam menukil sebuah kisah yang dijadikan dalil idenya. Ia hanya mengambil kisah yang sesuai dengan idenya saja, sehingga terkesan idenya benar dengan adanya dalil tersebut. Hal ini salah satunya terjadi pada kisah tentang Abū Bakar yang membakar hadis yang ia tulis, kisah tersebut digunakan oleh Abū Rayyah untuk menguatkan pendapatnya bahwa tidak ada penulisan hadis pada zaman Nabi SAW. Selain itu dalam permasalahan keadilan para sahabat, Abū Rayyah terpengaruh oleh pemikiran seorang Mu'tazilah yang bernama al-Muqabbilī.[14]

Musthafa as-Siba'i, menulis sebuah buku berjudul *al-Sunnah wa Makanatuhā fī al-Tasyrī' al-Islamī.* Buku tersebut berisi tentang komentar as-Siba'i terhadap pemikiran para

[14] Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 62.

pengkaji hadis yang meragukan otentisitas dan otoritas hadis dalam Islam, sebaimana pemikiran Abū Rayyah.[15]

Kajian akademik terhadap pemikiran Abū Rayyah dilakukan antara lain oleh Juynboll dalam salah satu karyanya *The Authenticity of the Tradition Literature, discussions in Modern Egypt*, Juynboll mengungkapkan dalam salah satu pembahasannya tentang pemikiran Abū Rayyah yang disandingkan dengan pemikiran tokoh lain yang tidak setuju terhadap pemikiran orientalis.[16] Selain Juynboll, Abdul Majid Khon juga membahas tentang pemikiran Abū Rayyah dalam disertasinya yang berjudul *Pemikiran Ingkar Sunah di Mesir Modern.* Abdul Majid Khon menyatakan bahwa pemikiran Abū Rayyah ada dua point, yakni 1) buku induk hadis tidak dapat dijadikan pedoman beragama secara umum sebagaimana al-Qur'an, karena buku induk tersebut hanyalah hasil ijtihad para ulama belakangan. 2) secara keseluruhan hadis diriwayatkan secara *ahad* sehingga bersifat *ẓann* dan tercela menurut al-Qur'an. Dengan dua point di atas, Abū Rayyah divonis sebagai seorang pengingkar sunnah karena pemikirannya menolak seluruh sunah yang diriwayatkan dan dikodifikasikan para ulama.[17]

Selain itu, ada beberapa penelitian yang membahas tentang tema-tema dalam kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* diantaranya dilakukan oleh Suniyah, ia mengkaji tentang kritik Abū Rayyah terhadap periwayatan Abū Hurairah. Dalam analisisnya ia menyatakan bahwa kritikan Abū Rayyah terhadap keadilan Abū Hurairah

[15] Muṣṭafa al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Waraqah, 1949), hlm. 176-178.

[16] G.H.A Juyboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960),* hlm. 37.

[17] Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah Pendekatan Ilmu Hadis* (Jakarta: KENCANA, 2011), hlm. 91.

merupakan penilaian yang kurang objektif. Karena untuk membuktikan bahwa Abū Hurairah tidak adil, Abū Rayyah hanya menyebutkan sisi negatif dari Abū Hurairah seperti ia seorang yang miskin, *ummī,* silsilah keluarganya tidak jelas dan banyak meriwayatkan hadis padahal ia bertemu dengan Rasulullah SAW., dalam waktu sangat singkat sekitar 3 tahun, namun mengesampingkan semua kelebihan yang ia miliki. [18]

Selain Suniyah, Muhammad Munib juga meneliti tentang pemikiran Abū Rayyah mengenai kodifikasi hadis. Munib menyimpulkan dalam penelitiannya bahwa pendapat Abū Rayyah tentang ketiadaan kodifikasi hadis pada zaman Nabi SAW., senada dengan pemikiran Rasyīd Riḍā, namun Abū Rayyah lebih cenderung kepada pemikiran Ignaz Goldziher yang hanya melihat hadis dari sisi penulisannya yang telah final pada pertengahan abad ketiga hijriah. Pemikiran ini terkesan skeptis dalam memandang sebuah hadis. Selain kodifikasi hadis di masa Nabi, Abū Rayyah juga meragukan terjadinya proses kodifikasi hadis pada zaman Umar ibn Abdul Aziz, keraguan Abū Rayyah tersebut menurut Munib, disebabkan karena Abū Rayyah tidak melihat secara utuh proses perjalanan hadis sampai masa kodifikasi.[19]

Kajian-kajian di atas hanya membahas pemikiran Abū Rayyah tentang otoritas ataupun otentisitas hadis, sedangkan pemikirannya mengenai metode memahami

---

[18] Suniyah, *Kritik Abū Rayyah Terhadap Abū Hurairah Dalam Kitab Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*, Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm. 62.

[19] Muh. Munib, *Kodifikasi Hadis Perspektif Mahmūd Abū Rayyah (Telaah atas Kitab Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah)*, Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 67-68.

hadis belum pernah dilakukan. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi menarik dilakukan, agar dapat mengetahui bagaimana metode yang digunakan Abū Rayyah dalam memahami hadis, sehingga penelitian terhadap pemikirannya menjadi utuh, tidak hanya berkutat pada otoritas ataupun otentisitas yang menyebabkan pelabelan *inkār al-sunnah* terhadap Abū Rayyah.

Sumber data primer dalam buku ini adalah kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah,* dan data sekunder, yaitu data-data yang mendukung data primer seperti *Syarh Nukhbah al-Fikr* karya Ibnu Hajar al-'Asqalānī, *The Authenticity of the Tradition Literature, discussions in Modern Egypt* karya G.H.A Juynboll, *Kritik Hadis* karya Ali Musthafa Ya'qub serta buku-buku yang membahas tentang pemahaman hadis secara umum. Adapun pendekatan yang digunakan adalah adalah pendekatan historis. Pendekatan ini digunakan untuk mengetahui biografi Abū Rayyah, latar belakang sosial kehidupan dan pemikirannya, hingga mampu melahirkan kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*, karena itu, penelitian ini bersifat deskriptif interpretatif. Artinya, penulis hanya berusaha memaparkan dan menafsirkan pemikiran dan metode memahami hadis yang digunakan Abū Rayyah dalam kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.*

BAB 2
METODE PEMAHAMAN HADIS

Al-Qur'an merupakan sumber pokok ajaran Islam yang kesahihannya tidak diragukan lagi. Hal ini disebabkan karena al-Qur'an diriwayatkan secara mutawatir dari Nabi SAW., sehingga dinyatakan bersifat *qaṭ'ī wurūd*. Selain itu, Nabi SAW., juga memiliki *kuttāb* (sekretaris) yang menulis setiap ayat yang diwahyukan kepadanya. Karena itu, sejak awal pewahyuannya, al-Qur'an sudah dicatat secara resmi.

Nabi SAW., sebagai pembawa risalah mempunyai otoritas untuk menjelaskan dan menyelesaikan semua permasalahan umat Islam yang tidak dijelaskan secara terperinci dalam al-Qur'an. Sehingga, ketika Nabi SAW., wafat dan muncul permasalahan baru yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an, umat Islam pun berusaha untuk mencari jawabannya dengan menjadikan kebiasaan-kebiasaan Nabi SAW., yang dihafal dan diperhatikan oleh para sahabatnya sebagai rujukan. Dengan demikian, kebutuhan terhadap sunnah (kebiasaan-kebiasaan Nabi) semakin hari semakin besar. Keadaan tersebutlah yang mendorong para sahabat dan tabi'in untuk meriwayatkan hadis yang pernah mereka dengar dan lihat.

Namun, hadis tidak seperti al-Qur'an dalam periwayatan dan posisinya di mata umat Islam. Ketika sebuah masalah disandarkan kepada al-Qur'an, secara

otomatis umat Islam akan mengakui keabsahan ayat atau surat tersebut dari Nabi walaupun ulama berbeda pendapat dalam penafsirannya. Berbeda dengan hadis, ketika sebuah hadis menjadi rujukan, umat Islam akan menanyakan validitas hadis tersebut dan siapa yang meriwayatkannya, benarkah hadis tersebut dari Nabi?. Hal ini terjadi karena hadis dapat diriwayatkan secara makna. Sehingga, kevaliditasannya pun seringkali masih diragukan.

Hal tersebut yang menyebabkan hadis dianggap bersifat *ẓannī wurūd* dan masih memerlukan penelitian yang kritis. Umar ibn Khaṭṭāb dan Abū Bakar pernah meneliti kebenaran sebuah hadis dengan meminta saksi pada para perawi. Perbuatan Umar dan Abū Bakar tersebut dinyatakan oleh Ali Musṭafa Ya'qub bahwa benih studi kritik hadis sudah muncul sejak zaman Nabi.[1]

Walaupun benih kritik hadis telah muncul sejak zaman Nabi, namun hal itu tidak mendorong adanya kodifikasi hadis. Karena nyatanya, kodifikasi hadis ini baru terjadi pada abad kedua hijriah atau sekitar satu abad setelah wafatnya Rasulullah. Hal inilah yang juga menjadi penyebab tertariknya para ilmuwan, baik Muslim ataupun non-Muslim untuk meneliti dan mengkaji hadis.[2]

---

[1] Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 1-2.

[2] Menurut Syuhudi Ismail, hadis penting untuk diteliti bukan hanya karena masa kodifikasi yang terlambat, namun dengan beberapa alasan yaitu: *pertama* umat Islam menyakini bahwa hadis adalah sumber kedua ajaran Islam, hal ini sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an seperti surat al-Hasyr ayat 7, ali-Imran ayat 32, an-Nisa' ayat 80 dan surat al-Ahzab ayat 21. *Kedua* hadis tidak semuanya tertulis pada zaman Nabi dan diperiksa langsung oleh Nabi, seperti hadis-hadis yang menyampaikan tentang hubungan Rasulullah dengan para istrinya terungkap setelah wafatnya Nabi. *Ketiga* terjadi pemalsuan hadis, sehingga penelitian terhadap hadis sangat diperlukan agar tidak terjadi campur aduk antara hadis yang sahih dan palsu. *Keempat* jumlah kitab hadis yang banyak dan beragam metode,

Pembahasan mengenai hadis tidak dapat dilepaskan dari apa yang dinamakan dengan sanad dan matan hadis. Sebab, dari kedua komponen tersebut, sesuatu dapat dinamakan sebagai hadis. Dan dari kedua komponen itu juga muncul penelitian tentang upaya interpretasi hadis, sebab dengan adanya sanad yang sahih, para ulama hadis akan melakukan penelitian dan interpretasi terhadap matannya. Hal ini didasarkan kepada keyakinan bahwa kesahihan sanad merupakan lampu hijau untuk meneliti matan. Karena itu, sebelum membahas tentang metode pemahaman hadis Abū Rayyah, maka penting kiranya membahas tentang definisi sanad dan matan hadis secara umum, dilanjutkan kemudian dengan metode interpretasi hadis.

Komponen Hadis: Kajian Sanad dan Matan

Sebagaimana disampaikan di atas bahwa komponen hadis terdiri dari matan dan sanad. Sanad secara etimologi bermakna *al-mu'tamad* (yang disandari). Sedangkan sanad secara terminologi adalah rangkaian silsilah periwayatan.[3] Sanad telah muncul sejak Islam belum datang, di mana dalam kitab Yahudi *Mishna* dan dalam syair-syair Jahiliyyah terdapat sanad yang digunakan.[4]

---

menjadikan standar kualitas hadis berbeda-beda antara satu *mukharrij* dengan lainnya. *Kelima* Pembolehan periwayatan hadis secara makna. Lihat lebih lengkap M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 7-21.

[3] Mahmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-ḥadīṡ* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1996), hlm. 16.

[4] Muhammad Muṣṭafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya,* (terj.) Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 550.

Ulama hadis menilai sanad sebagai hal terpenting dalam meriwayatkan hadis. Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh Abdullah ibn Mubārrak bahwa "*sanad adalah bagian dari agama, jika tidak ada sanad maka siapa saja akan mengatakan apa yang dikehendakinya*".[5] Selain itu, Imam al-Nawawī dalam kitab *sahīh Muslim* menyatakan bahwa, diterima tidaknya sebuah hadis tergantung pada sanad yang membawanya, jika ia sahih maka hadis akan dianggap sahih begitu pula sebaliknya, jika sanad tidak sahih maka hadispun akan ditolak.[6] Oleh sebab itu, sanad sangat diperhatikan oleh umat Islam, bahkan dari sanad pula otentisitas sebuah hadis ditetapkan atau ditolak.

Penelitian terhadap sanad hadis ini kemudian dilakukan dengan meneliti perawi yang meriwayatkan hadis tersebut, berapa jumlah perawi dalam setiap tingkatan dalam suatu hadis, bagaimana seorang perawi menjaga *muru'ah*-nya, kritis dan kekuatan hafalan masing-masing perawi hadis dan hubungan antar perawi, apakah benar terjadi interkasi sebagai seorang guru dengan murid. Untuk menjawab ini semua ulama melahirkan '*ilmu rijāl al-ḥadīś* dan *ilmu al-jarḥ wa al-ta'dīl.*[7]

Namun, karena kepedulian ulama hadis yang begitu besar terhadap pentingnya penelitian sanad hadis inilah yang seringkali justru membuat ulama hadis terlena, sehingga isi (matan) hadis kurang diperhatikan dengan

[5] Muslim ibn al-Hajjāj Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 370-371.

[6] Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarh al-Nawawī,* juz. I (Mesir: al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1924), hlm. 88.

[7] Muh Zuhri, *Telaah Matan Hadis Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: LESFI, 2003), hlm. 8-9.

baik.[8] Padahal selain penelitian tentang sanad, penelitian tentang matan pun menjadi sangat urgent untuk diperhatikan. Hal inilah yang dilakukan para sahabat Nabi SAW., ketika mencari sebuah kebenaran berita. Mereka berusaha memperjelas berita yang ada dengan bertanya langsung kepada Nabi SAW. Kejadian ini terekam dalam *al-Jāmī' al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhārī, yakni suatu ketika Umar ibn al-Khaṭṭāb didatangi oleh seorang tetangganya yang bernama 'Utbān ibn Mālik ibn 'Amr ibn al-'Ajlān al-Sālim, dia menyampaikan berita bahwa Rasulullah SAW., telah menceraikan istri-istrinya. Hal ini disampaikan oleh 'Utbān bukan karena salah seorang istri Nabi SAW., merupakan putri Umar yang bernama Hafṣah, melainkan untuk memastikan kebenaran dari berita tersebut. Keesokan harinya Umar menanyakan langsung kepada Nabi SAW., peristiwa tersebut. Jawaban dari Nabi SAW., bahwa berita tersebut tidaklah benar karena Nabi SAW., tidak menceraikan istri-istrinya, namun hanya tidak menggauli istri-istrinya selama satu bulan[9] Pengecekan yang dilakukan oleh Umar bin al-Khaṭṭâb ini bukan karena curiga terhadap si pembawa berita (*al-rāwī*), melainkan mencari kebenaran isi (*al-matan*) dari berita tersebut.[10]

Karena itu, berdasarkan keterangan di atas, mencari kebenaran hadis pada masa Nabi SAW., sangatlah mudah.

---

[8] Makna matan secara etimologi adalah *isytadda* (keras) dan *qawī* (kuat), dan secara terminologi adalah sesuatu yang padanyalah sebuah sanad berhenti. Lihat lebih lengkap 'Amr 'Abdul al-Mun'im Salīm, *Taisīr 'Ulūm al-ḥadīṡ li al-mubtadiīn,* (Ṭanṭa: Dār al-Ḍiyā', 2000), hlm. 10.

[9] Al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Kitāb *al-'Ilmi,* bāb *al-tanāwub fī al-'ilmi,* nomer hadis 89, CD ROM al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28. http://www.shamela.ws/

[10] Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis,* Cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 2 yang dikutip langsung dari Nur al-Dīn 'Itr, *Manhāj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 52-53.

Hal ini disebabkan karena sumber utama dari sabda tersebut masih hidup. Tetapi sesudah Nabi SAW., wafat, proses tersebut lebih sulit untuk dilakukan, karena para sahabat harus mencari dan menanyakan kepada orang lain yang ikut serta mendengarkan hadis dari Nabi SAW.

Kesulitan inilah yang kemudian menjadikan para sahabat terkadang berbeda pendapat satu dengan yang lainnya dalam hal mengecek kebenaran suatu matan hadis. Perbedaan ini muncul disebabkan kapasitas keilmuan yang dimiliki oleh masing-masing sahabat, ketajaman hafalan hadisnya, lama atau lebih dekatnya mereka bersama dengan Nabi SAW., dan sebagainya.[11] Perbedaan-perbedaan ini kemudian menimbulkan sebuah kontroversi. Kontroversi ini melahirkankan ilmu hadis baru yang disebut *Ikhtilāf al-Ḥadīś*, yaitu ilmu yang menjelaskan hadis-hadis yang kontroversial, baik itu dengan sesama hadis lain, akal maupun dengan al-Qur'an.[12]

---

[11] Seperti apa yang dilakukan oleh 'Aisyah binti Abū Bakar ketika 'Umar ibn al-Khaṭṭāb sebelum menghembuskan nafas terakhirnya berpesan bahwa agar tidak ada seorang pun dari keluarganya yang menangisi kepergiannya, karena berdasarkan hadis Nabi yang didengarnya bahwa "mayat itu akan disiksa karena ia ditangisi keluarganya". Mendengar hal itu 'Aisyah langsung berkomentar bahwa Nabi tidak bersabda demikian, melainkan Nabi bersabda bahwa "sesungguhnya Allah akan menambah siksa mayat orang kafir yang ditangisi keluarganya", dan 'Aisyah berkata selanjutnya; "Cukuplah bagi kalian sebuah ayat yang mengatakan bahwa seseorang tidak akan menanggung dosa orang lain (Q.S al-An'ām:164). Lihat lebih lengkap al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Kitāb *al-Janāiz,* bāb *yu'ażżib al-mayyit biba'ḍi bukāi' ahlihi 'alaihi,* nomer hadis 1286 s/d 1288, CD ROM al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28. http://www.shamela.ws/; Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis,* Cet. 1 (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009), hlm. 57.

[12] Menurut Ali Muṣtafa Ya'qub, orang yang mempunyai andil besar dalam masalah ini dan merupakan orang pertama yang membahas masalah ini adalah Imam al-Syāfi'ī (w. 204 H.) dan menulis kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīś*. Begitu pula Ibnu Qutaibah al-Dainūrī (w. 276 H.) dengan

Adanya redaksi yang berbeda-beda dalam hadis akan menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan umat Islam. Lafadz hadis yang dapat memicu adanya *ikhtilāf* dalam Islam yaitu: 1) keambiguan sebuah lafadz, 2) majaz atau hakikat lafadz, 3) *ifrād* atau *tarkīb,* 4) khusus dan umum, 5) periwayatan, 6) Ijtihad dalam memahami lafadz, 7) *nāsikh* dan *mansūkh,* 8) luas dan sempitnya sebuah lafadz. Oleh sebab itu, mempelajari metode dalam memahami hadis Nabi SAW., menjadi penting untuk meminimalisir kontroversi di kalangan umat Islam.

Metode Pemahaman Hadis

Pemahaman hadis merupakan bagian dari penelitian hadis secara intern, karena yang menjadi objeknya adalah matan hadis. Proses memahami dan menyingkap kandungan hadis disebut dengan istilah *fiqh al-hādis* atau *fahm al-hādis.*[13] Memahami hadis sangat mudah dilakukan oleh para sahabat, karena mereka memiliki *żauq al-lugah al-salīm* (kemampuan bahasa yang baik), selain itu Nabi SAW., sebagai sumber utama hadis dapat menjadi rujukan secara langsung untuk menanyakan segala hal yang tidak mereka pahami dalam hadis. Hal ini merupakan bukti bahwa proses memahami sebuah hadis telah terjadi pada zaman Nabi

---

kitabnya *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīṡ.* Lihat lebih lengkap Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis…*, hlm. 2.

[13] Muh Zuhri membedakan antara kata memahami dan mengkritisi. Memahami (*al-fiqh)* berbeda dengan mengkritisi (*al-naqd)*, karena proses memahami diawali dari asumsi tanpa kecurigaan bahkan didasarkan akan keyakinan atas otentisitas hadis, sedangkan mengkritisi berangkat dari prakonsepsi netral atau bahkan kecurigaan, namun keduanya akan menghasilkan sesuatu yang sama, yaitu menolak atau menerima sebuah hadis. Sebab, pemahaman yang cerdas dan cermat akan menghasilkan sikap kritis. Lihat lebih lengkap Muh Zuhri, *Telaah Matan Hadis Sebuah Tawaran Metodologis…,* hlm. 41

SAW. Namun, proses ini belum menjadi sebuah ilmu yang baku seperti saat ini. Proses ini sebagaimana terjadi pada hadis yang membahas tentang *al-muflis* (orang yang bangkrut).[14] Pada waktu itu Nabi SAW., menjelaskan makna *al-muflis* yang dipahami oleh sahabat secara tekstual yaitu orang yang tidak punya harta benda.

Sejak Nabi SAW., wafat sampai saat ini proses pemahaman hadis masih berlangsung, akan tetapi hal tersebut memerlukan usaha yang sungguh-sungguh, karena Islam telah tersebar ke berbagai wilayah non Arab dan *żauq al-lugah* sudah mulai pudar. Selain itu, sejarah kajian hadis tidak berkembang pesat seperti halnya kajian tafsir al-Qur'an yang menghasilkan banyak corak tafsir. Ada banyak faktor yang barangkali menyebabkan pemaknaan hadis, terutama pada aspek metodologi, tidak sepesat dan sesederhana disiplin tafsir. Masalah tersebut dikarenakan proses pembukuan yang tidak sama dengan al-Qur'an,[15] di antaranya periwayatannya secara *mutawātir, qaṭ'ī al-wurūd,* dijaga otentitasnya oleh Allah dan secara kuantitas lebih

---

[14]حدثنا قتيبة بن سعيد وعلي بن حجر قالا حدثنا إسماعيل (وهو ابن جعفر) عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال أتدرون ما المفلس ؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع فقال إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار.

Lihat lebih lengkap Muslim ibn al-Hajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim,* jilid 8, (Beirut: Dār al-Jalīl, tt), hlm. 18. CD ROM al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28. http://www.shamela.ws/.

[15] Lihat M. M. Al-A'zami, *The History of the Qur'anic Text from Relevation to Compilation: A Comparative Study with Old and New Testament,* terj. Sobirin, dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 72-73.

sedikit dibandingkan hadis. Sementara hadis Nabi tidak demikian halnya.[16]

Aktivitas penulisan hadis bersifat formal dan kolektif baru dimulai pada tahun 100 H atas perintah dari Khalifah Umar ibn ‘Abd al-Aziz.[17] Artinya, peristiwa kodifikasi hadis terjadi setelah 89 tahun wafatnya Nabi.[18] Menurut Quraish Shihab, walaupun pada masa sahabat sudah ada yang menulis teks-teks hadis, namun pada umumnya penyampain dan penerimaan kebanyakan hadis-hadis sekarang hanya berdasarkan hafalan para sahabat dan *tābi’īn* ini menjadikan kedudukan hadis dari segi otentitasnya adalah *ẓannī al-wurūd.*[19]

Namun ulama tidak tinggal diam, mereka berusaha melestarikan hadis-hadis yang dianggap sumber kedua ajaran Islam tersebut dan mereka mencoba untuk memberi solusi dengan menelaah hadis secara komprehensif, sehingga dapat memahami kandungannya secara lebih baik. Hadis tidak hanya dapat dipahami dari matannya saja namun aspek lain yang melingkupinya juga harus diperhatikan, seperti latar belakang munculnya hadis (*asbāb al-wurūd)*, perawi hadis, setting sosial dan gaya bahasa yang digunakan, sehingga tidak terjebak kepada kesalah pahaman.

---

[16] Suryadi, Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis Nabi, *ESENSIA,* Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin. Vol. 2. No. 1, Januari 2001, hlm. 91.

[17] Muhammad Hasbī Al-Ṣiddiqī, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 59.

[18] Muhammad al-Hudari Bek, *Nur al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn* (Indonesia: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt), hlm. 274.

[19] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 122.

Dalam memahami hadis, umat Islam menjadi dua kelompok, yaitu: *pertama:* kelompok tekstualis, yakni kelompok yang lebih cenderung kepada data riwayat dan memfokuskan kepada gramatikal bahasa dengan pola pikir epistemologi bayani. Menurut Amin Abdullah, kelompok ini merupakan kelompok yang mempercayai hadis sebagai sumber kedua ajaran Islam, tanpa memperdulikan sejarah terkumpulnya hadis dan proses pembentukan ortodoksi, sehingga dikenal dengan kelompok yang memiliki pemikiran yang *ahistoris.*[20] Suryadi menyebut kelompok ini dengan sebutan *Ahl al-Ḥadīṡ.*[21] Adapun kelemahan dari kelompok tekstualis ini adalah makna hadis menjadi kurang relevan terhadap permasalahan umat yang terus berkembang dalam situasi dan kondisi yang sangat berbeda dengan masa awal munculnya sebuah hadis.

Kedua adalah kelompok kontekstualis yaitu kelompok yang memahami hadis melalui teks dan faktor-faktor yang melingkupi teks hadis, kelompok ini disebut dengan *Ahl al-Ra'yi*.[22] Menurut Edi Safri yang dikutip oleh Mursidi, pemahaman hadis secara kontekstual adalah memahami hadis dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi munculnya sebuah hadis.[23] Amin Abdullah mendefinisikan

---

[20] Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah; Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran," dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI UMY, 1996), hlm. 208.

[21] Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi, Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 73

[22] *Ibid.,* hlm. 73.

[23] Mursidi, "Pendekatan Dalam Memahami Hadis," dalam Khamdan (ed.), *Studi Hadis Teori & Metodologi; Kritik Terhadap Hadis-hadis Pendidikan* (Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta, 2012), hlm. 108.

golongan kontekstual adalah golongan yang mempercayai bahwa hadis merupakan sumber kedua ajaran Islam, namun tetap kritis konstruktif dalam melihat dan mempertimbangkan asal-usul hadis.[24]

Asbāb al-wurūd dalam kajian kontekstualis menjadi sangat urgent, baik *asbāb al-wurūd* dalam arti khusus (mikro), ataupun *asbāb al-wurūd* dalam arti umum (makro).[25] Dengan kata lain, pemahaman kontekstualis membahas hadis dari segi latar belakang munculnya hadis (*asbāb al-wurūd)*, posisi Nabi ketika menyampaikan hadis, setting sosial masyarakat, gaya bahasa dan gramatikal yang digunakan. Bahasa yang digunakan dalam hadis juga menjadi perhatian, karena redaksi yang dihubungkan dengan konteks dapat menangkap makna filosofis yang terkandung dalam hadis sehingga menjadi komunikatif dengan perubahan zaman.

Ulama lain yang juga memberikan perhatian pada upaya kontekstualisasi di antaranya adalah Yusuf al-Qarḍāwī, M. Syuhudi Ismail, dan Fazlur Rahman. Al-Qarḍāwī menganjurkan beberapa prinsip interpretasi hadis, antara lain: (1) memahami hadis berdasarkan petunjuk al-Qur'an sehingga hadis-hadis yang kelihatannya berlawanan dengan al-Qur'an perlu diteliti dengan seksama;[26] (2) menghimpun hadis yang topik bahasannya sama agar makna sebuah hadis dapat ditangkap secara holistik, tidak parsial dan untuk menghindari munculnya deviasi pemahaman hadis;[27] (3) penggabungan (*al-jam'u*) antara hadis-hadis yang

[24] Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah…," hlm. 208.

[25] Mursidi, "Pendekatan Dalam Memahami Hadis…," hlm. 109.

[26] Yusuf al-Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw,* terj. Muhammad al-Bagir, (Bandung: Karisma,1997), hlm. 92-105.

[27] *Ibid.,* hlm. 106.

(tampaknya) bertentangan; [28] (4) memahami hadis berdasarkan latar belakang kondisi dan tujuannya agar dapat ditemukan makna hadis dan signifikansinya bagi kebutuhan historis penafsir sehingga dapat ditemukan solusi bagi problematika yang dihadapi;[29] (5) membedakan antara sarana (*wasīlah*) yang berubah-ubah (temporal) dan sarana (*gāyah*) yang bersifat permanen;[30] (6) membedakan antara ungkapan yang bermakna sebenarnya (*haqīqī*) dan yang bersifat majaz (*majāzī*) dari lafadz-lafadz hadis yang sesuai dengan prosedur linguistik bahasa arab; [31] (7) membedakan lafadz-lafadz hadis yang menunjuk kepada alam gaib dan alam kasatmata; [32] dan (8) memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadis.[33]

Syuhudi Ismail tampaknya lebih mengarah pada pembedaan makna tekstual dan kontekstual hadis. Ia berpendapat bahwa *matan* dari hadis Nabi SAW., ada yang perlu dipahami secara tekstual, kontekstual, dan tekstual-kontekstual sekaligus.[34] Pemahaman hadis secara tekstual dilakukan bila hadis yang bersangkutan, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman yang sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadis yang bersangkutan.[35] Pemahaman hadis secara

---

[28] *Ibid.,* hlm. 117.
[29] *Ibid.,* hlm. 131.
[30] *Ibid.,* hlm. 147.
[31] *Ibid.,* hlm. 167.
[32] *Ibid.,* hlm. 188.
[33] *Ibid.,* hlm. 195.
[34] Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'na al-Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 89.
[35] Muhammad Yusuf, *Metode dan Aplikasi Pemaknaan Hadis, Relasi Iman dan Sosio-Humanistik Paradigma Integrasi-Interkoneksi* (Yogyakarta: Bidang akademik UIN Suka, 2008), hlm. 20.

kontekstual dilakukan bila "di balik" teks suatu hadis, ada petunjuk kuat yang mengharuskan hadis tersebut dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual).[36]

Pemahaman hadis secara tektual maupun kontekstual ditentukan oleh faktor-faktor yang disebut *qarīnah* atau indikasi yang dibawa oleh teks itu sendiri. Penentuan *qarīnah* suatu hadis, menurut Syuhudi, adalah termasuk dalam wilayah *ijtihadī* dan hanya dapat dilakukan bila otentitas sanad hadis bernilai *ṣaḥīḥ* atau minimal *hasan.*[37] Hal-hal yang dapat menjadi *qarīnah* suatu matan adalah: (a) bentuk matan atau *sytle* redaksi hadis, seperti *Jawāmi' al-kalim* (ungkapan-ungkapan singkat, namun padat makna), *tamṡīl* (perumpamaan), *ramzi* (ungkapan simbolik), bahasa percakapan (dialog), dan *qiyāsī* (ungkapan analogi) (b) peran dan fungsi Nabi Muhammad; (c) latar belakang historis hadis.[38]

Fazlur Rahman sebagaimana dikutip oleh Muhammad Yusuf, Rahman mengintrodusir teorinya tentang penafsiran situasional terhadap hadis. Penafsiran situasional yang dikehendaki Rahman mengisyaratkan adanya beberapa langkah strategis, *pertama,* memahami makna teks hadis Rasulullah SAW., kemudian memahami latar belakang situasionalnya yaitu menyangkut situasi Rasul dan masyarakat pada priode Rasul secara umum, termasuk dalam hal ini adalah *asbāb wurūd al-ḥadīṡ.* Disamping itu juga, memahami petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang relevan. Dari sini akan dapat dipahami dan dibedakan nilai-nilai nyata atau sasaran hukumnya dari ketetapan legal

[36] *Ibid.,* hlm. 6.
[37] *Ibid.,* hlm. 89.
[38] *Ibid.,* hlm. 10-30.

spesifiknya, dan dengan demikian dapat dirumuskan prinsip ideal moral dari hadis tersebut. Selanjutya, prinsip lokal tersebut diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini.[39]

Menurut Musahadi, setidaknya ada tujuh poin yang harus menjadi perhatian atau fokus dalam proses pemaknaan hadis, yaitu:

1. *Prinsip konfirmatif,* yaitu dalam memahami hadis, seorang penafsir harus selalu mengkonfirmasi makna hadis dengan petunjuk-petunjuk al-Qur'an. Hal ini penting mengingat hadis berfungsi sebagai penjelas (*bayan*) bagi al-Qur'an.
2. *Prinsip tematis-komprehensif.* Artinya, teks-teks hadis tidak dapat dipahami sebagai teks yang berdiri sendiri, melainkan sebagai kesatuan yang integral, sehingga dalam penafsiran suatu hadis, seseorang harus mempertimbangkan hadis-hadis lain yang relevan, sehingga makna yang dihasilkan lebih komprehensif.
3. *Prinsip linguistic.* Oleh karena hadis Rasulullah SAW., terlahir dalam sebuah wacana kultural dan bahasa arab, maka dalam penafsiran hadis, seseorang harus memperhatikan prosedur gramatikal bahasa arab.
4. *Prinsip holistic.* Prinsip ini menghendaki dilakukannya pemahaman terhadap latar situasional masa lampau dimana hadis lahir, baik yang menyangkut *background* sosiologis masyarakat arab secara umum maupun situasi-situasi khusus yang melatarbelakangi munculnya sebuah hadis. Termasuk dalam hal ini adalah kapasitas dan fungsi

[39] Muhammad Yusuf, *Metode dan Aplikasi*…, hlm. 23.

Rasulullah SAW., ketika menyampaikan hadis yang bersangkutan.

5. *Prinsip realistik.* Artinya, bahwa selain memahami latar situasional masa lalu di mana suatu hadis muncul, seseorang juga memahami latar situasional kekinian dengan melihat realitas kaum muslimin, menyangkut kehidupan, problem krisis dan sebagainya. Ini berarti penafsiran terhadap hadis tidak bisa dimulai dari kevakuman, tetapi dari realitas konkrit.
6. *Prinsip distingsi etis* dan *legis.* Hadis-hadis Nabi SAW., tidak bisa hanya dipahami sebagai kumpulan hukum saja, tetapi lebih dari itu, ia juga mengandung nilai-nilai etis. Untuk itu, seorang penafsir harus mampu menangkap dengan jelas nilai-nilai etis yang hendak diwujudkan oleh sebuah teks hadis dari nilai-nilai legis-nya.
7. *Prinsip distingsi instrumental dan intensional.* Hadis, memiliki dua dimensi, yakni dimensi instrumental (*wasīlah*) yang bersifat temporal dan partikular di satu sisi dan dimensi intensional (*gāyah*) yang bersifat permanen dan universal disisi lain. Pada titik ini seorang penafsir harus mampu membedakan antara cara yang ditempuh Rasulullah SAW., dalam menyelesaikan problematika hukum dan kemasyarakatan pada masanya dan tujuan asasi yang hendak diwujudkan Rasulullah SAW., ketika munculnya hadis tersebut.[40]

[40] Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam* (Semarang: Aneka Ilmu dan IAIN Walisongo Press, 2000), hlm. 153-155.

Meskipun beberapa prinsip penafsiran hadis yang telah disebutkan diatas sangat berguna untuk menggali nilai-nilai yang relevan untuk kebutuhan historis sekarang. Musahadi menilai bahwa prinsip-prinsip tersebut masih "tercerai-berai" sebagai sebuah bangunan metodologis.[41] Musahadi juga menawarkan sebuah rumusan metodologis sistematis bagi hadis meskipun dengan pendekatan hermeneutis, tapi paling tidak dapat digunakan dalam menafsirkan hadis. *Pertama,* kritik historis. Sebuah tahapan penting dalam hermeneutika berdasarkan asumsi bahwa tidak mungkin terjadi pemahaman yang sahih bila tidak ada kepastian bahwa apa yang dipahami itu secara historis otentik. Oleh karena itu, penggunaan kaidah ke-*ṣaḥīḥ*-an yang telah ditetapkan oleh para ulama merupakan sesuatu yang niscaya meskipun harus diakui bahwa pada tingkatan operasional, penggunaan kaidah tersebut masih menghadapi problem.[42]

Kedua, kritik eiditis. Kritik ini memuat tiga langkah utama: (1) analisis isi, yaitu pemahaman terhadap muatan makna hadis melalui kajian *linguistic*, kajian tematis-komprehensif, dan juga dilakukan konfirmasi makna yang diperoleh dengan petunjuk al-Qur'an, (2) analisis realistis historis, yaitu upaya untuk menemukan konteks sosio-historis hadis-hadis. Langkah ini mensyaratkan adanya suatu kajian mengenai situasi makro, yaitu situasi kehidupan secara menyeluruh dalam masyarakat Arab pada saat kehadiran Rasulullah SAW., termasuk mengenai kultur mereka. Setelah itu, kajian mengenai situasi-situasi mikro, yaitu *asbāb wurūd al-ḥadīṡ;* dan (3) analisis generalisasi

[41] *Ibid.,* hlm. 155.
[42] *Ibid.,* hlm. 155-157.

dengan cara menangkap makna universal yang tercakup dalam hadis.[43]

Ketiga, kritik praksis, yaitu suatu kajian yang cermat terhadap situasi kekinian dan analisis berbagai realitas yang dihadapi, sehingga dapat dinilai dan diubah kondisinya sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk mengimplementasikan nilai-nilai hadis secara baru pula.[44]

Menurut Nizar 'Ali, proses pemahaman hadis diperlukan sebuah metode dan teknik untuk mengeksplor kandungan hadis, dari sinilah muncul ilmu *fiqh al-ḥadīṡ* atau *ma'āni al-ḥadīṡ.* Untuk mengaplikasikan ilmu tersebut dibutuhkan beberapa ilmu hadis pendukung seperti *ilmu asbāb wurūd al-ḥadīṡ, ilmu garīb al-ḥadīṡ , ilmu tawārīkh al-mutūn, ilmu ikhtilāf al-ḥadīṡ , ilmu nāsikh wa mansūkh al-ḥadīṡ, ilmu al-lugah* dan semua hal yang berhubungan dengan Nabi sebagai subjek yang menyampaikan hadis tersebut [45] Dengan memperhatikan aspek-aspek yang

[43] *Ibid.,* hlm. 157-159.

[44] *Ibid.,* hlm. 159.

[45] *Ilmu asbāb wurūd al-ḥadīṡ* merupakan sebuah ilmu yang membahas tentang latar belakang disabdakannya sebuah hadis. *Ilmu garīb al-ḥadīṡ* adalah ilmu yang membahas tentang kata atau kalimat dalam hadis yang memiliki makna yang sulit dipahami, samar atau ambigu. Orang pertama yang menulis kitab tentang *garīb al-ḥadīṡ* yaitu Abū 'Ubaid Ma'mar ibn al-Tamīmī. *Ilmu ikhtilāf al-ḥadīṡ* disebut juga dengan *ilmu musykil al-ḥadīṡ* yaitu ilmu yang membicarakan tentang metode untuk menyatukan atau mengkompromikan hadis-hadis yang tampak bertentangan secara kasat mata. Imam al-Syāfi'ī merupakan orang pertama yang mencetuskan *ilmu ikhtilāf al-ḥadīṡ* dengan karyanya yang berjudul *Ikhtilāf al-Ḥadīṡ. Ilmu nāsikh wa mansūkh al-ḥadīṡ*, ada tiga cara untuk mengetahui adanya *nāsikh* dan *mansūkh* dalam hadis, (1) disampaikan secara langsung oleh Nabi, seperti hadis tentang ziarah kubur, (2) pemberitahuan dari sahabat, (3) melalui bukti sejarah, sebagaimana hadis tentang batalnya puasa karena disebabkan bekam. Lihat lebih lengkap Nizar Ali, Pengantar dalam buku Abdul Mustaqim,

melingkupi Nabi dan faktor-faktor atau suasana yang mendorong munculnya sebuah hadis, akan mudah untuk menemukan spirit yang terdapat dalam sebuah hadis, sehingga dapat diaplikasikan dan teraktualisasikan sesuai dengan situasi dan kondisi saat sebuah hadis diinterpretasikan kembali.[46]

Ilmu *ma'āni al-ḥadīś* sangatlah penting untuk membantu pemahaman terhadap hadis, dengan beberapa alasan: 1) ilmu ma'ani dapat memberikan prinsip-prinsip metodologi dalam memahami hadis, seperti prinsip kehati-hatian, prinsip komprehensif dalam memahami hadis, prinsip membedakan antara hadis yang bersifat ideal moral dengan legal formal, antara lokal, temporal dan universal. 2) untuk mengembangkan pemahaman hadis secara kontekstual dan progresif. 3) untuk melengkapi studi sanad.[47]

Menurut Abdul Mustaqim ilmu-ilmu tersebut di atas akan komprehensif dalam memahami hadis jika diikuti dengan metode hermeneutika, sebagaimana dia mengungkapkan:

> "Model pendekatan hermeneutika menjadi salah satu alternatif dalam kajian hadis di era kontemporer sebagai rekonstruksi atas model pemahaman hadis yang cenderung tektualis-literalis yang selama ini

---

Ilmu Ma'āni Ḥadīts Paradigma Interkoneksi, Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi, (Yogyakarta: IDEA Press, 2008), hlm. viii; Rajā' Ṭaha Muhammad Ahmad, *Min Ṣafwat al-'Ulûm al-Ḥadīś*, Diktat kuliah Ushuluddin (Kairo: Jāmi' al-Azhar, 1999), hlm. 65-88.

[46] Nizar Ali, Pengantar dalam buku Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'āni Hadīts Paradigma Interkoneksi; Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi...,* hlm. ix.

[47] Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ani Hadits Paradigma Interkoneksi; Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi...,* hlm. 13-15.

> dianggap kurang memadai lagi untuk menjawab tantangan zaman. Konsekuensi dari model hermeneutika, dalam memahami hadis tidak hanya mengandalkan perangkat keilmuan dulu, seperti ilmu nahwu ṣaraf, uṣūl fiqih dan balāgah, tetapi diperlukan ilmu-ilmu lain seperti teori sosiologi, antropologi, filsafat ilmu, sejarah dan sebagainya."[48]

Penulis juga sependapat dengan Abdul Mustaqim, karena dengan hermeneutika, interpretasi terhadap hadis akan lebih komprehensif dan mendalam, namun juga tetap menggunakan ilmu-ilmu klasik. Karena cara kerja hermeneutika tidak akan teraplikasi dengan baik tanpa ilmu-ilmu klasik tersebut.

Pendapat Abdul Mustaqim di atas juga diamini oleh Mursidi bahwa untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif terhadap hadis diperlukan beberapa pendekatan, hal ini mengingat bahwa hadis ada yang memiliki *asbāb al-wurūd* yang dapat diketahui dengan pendekatan historis, namun ada hadis lain yang tidak mempunyai *asbāb al-wurūd,* sehingga diperlukan pendekatan lain, seperti 1) pendekatan historis, yakni upaya memahami hadis dengan cara mengkaji situasi atau peristiwa sejarah yang terkait dengan latarbelakang munculnya hadis.[49] Dengan pendekatan ini akan diketahui kekhususn atau keumuman, '*illah* (alasan) dan *nāskh* (pembatalan hukum) yang dikandung oleh sebuah matan hadis; 2) pendekatan sosiologis, yaitu memahami hadis dengan mempelajari bagaimana dan mengapa, tingkah laku sosial yang berhubungan dengan ketentuan hadis. Melalui

[48] *Ibid.*, hlm. 20.

[49] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi Metode & Pendekatannya* (Yogyakarta: IDEA Press, 2011), hlm. 67-68.

pendekatan ini efektivitas sebuah hadis dalam masyarakat akan nampak memberikan perubahan atau bahkan kemandekan; [50] 3) pendekatan sosio-historis, adalah memahami hadis dengan melihat sejarah dan setting sosial pada saat dan menjelang hadis tersebut disabdakan. [51] Pendekatan ini digunakan ketika sebuah hadis diindikasikan memiliki unsur kesejarahan dan sosiologis sekaligus, sehingga dapat dideteksi '*illah* (alasan) Nabi SAW., menyabdakan hadis tersebut dan kepada siapa sabda tersebut ditujukan; [52] 4) pendekatan antropologis, yaitu memahami hadis dengan cara melihat wujud praktek keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat dan tradisi disaat sebuah hadis disabdakan Nabi SAW.[53] Dengan pendekatan ini diharapkan pembaca dapat mengetahui makna yang baru sehingga mampu menjawab terhadap permasalahan baru yang tidak ada pada masa sebelumnya; 5) pendekatan psikologis yakni pendekatan yang berusaha memahami hadis dengan memperhatikan kondisi psikologis Nabi SAW., sebagai subjek yang menyampaikan hadis dan psikologis masyarakat atau personel yang menjadi objek dari hadis tersebut; [54] 6) pendekatan geografis; 7) pendekatan bahasa, adalah pendekatan yang cenderung mengandalkan bahasa dalam memahami hadis. pendekatan ini dapat menguji validitas

[50] Mursidi, "Pendekatan Dalam Memahami Hadis," dalam Khamdan (ed.), *Studi Hadis Teori dan Metodologi…*, hlm. 119.

[51] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi Metode & Pendekatannya…,* hlm. 99.

[52] Mursidi, "Pendekatan Dalam Memahami Hadis," dalam Khamdan (ed.), *Studi Hadis Teori dan Metodologi…*, hlm. 120.

[53] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi Metode & Pendekatannya…,* hlm. 109.

[54] *Ibid.,* hlm. 113.

sebuah matan hadis dengan menggunakan metode kritik matan.[55]

Dari penjelasan di atas, penulis sepakat dengan para tokoh kelompok kontekstualis, bahwa hadis sangat urgent untuk dikontekstualisasikan. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor. Adapun faktor-faktor tersebut, yakni:

1. Nabi SAW., menyampaikan hadis bukan dalam ruang yang kosong, hadis merupakan penafsiran situasional atas ayat-ayat al-Qur'an untuk merespon pertanyaan para sahabat ataupun sebuah petunjuk yang disampaikan Nabi SAW., agar menjadi pedoman para sahabat. Karena kondisi dan latar belakang sahabat yang berbeda-beda, maka Nabi juga memberikan petunjuk yang berbeda. Dari sini hadis bersifat temporal dan kontekstual sesuai dengan situasi yang melingkupinya, namun hadis kadang juga memiliki makna tersirat yang universal.
2. Ajaran Islam telah menyebar ke berbagai masyarakat dan bangsa, yang memiliki permasalah yang berbeda-beda dan terus berkembang mengikuti kemajuan zaman. Oleh karena itu, kontekstualisasi hadis sangat dibutuhkan agar hadis tetap *ṣālih likulli al-zaman wa al-mākan.* Hal ini pernah dicontohkan Nabi dalam menetapkan hukum ziarah kubur, yang pada awalnya dilarang karena dikhawatirkan terjadi pengkultusan dan kekufuran, namun setelah masyarakat berkembang dan cukup mengerti, maka ziarah kubur diperbolehkan.

[55] Mursidi, "Pendekatan Dalam Memahami Hadis," dalam Khamdan (ed.), *Studi Hadis Teori dan Metodologi…*, hlm. 104.

3. Pemahaman hadis secara tekstual kadang kala tidak sejalan dengan kemaslahatan yang menjadi alasan diajarkannya oleh Islam.
4. Para sahabat, sebagai kaum yang terdekat dengan Nabi SAW., melakukan kontekstualisasi, sebagaimana yang dilakukan oleh Umar. Ia menghukumi talak tiga sekali ucap dengan tiga kali talak, padahal sebelum Umar menjadi khalifah talak tersebut dinyatakan satu talak.

Menghadapi berbagai teks hadis yang sangat beragam bahkan kadang cenderung bertentangan, perlu kiranya menggunakan metode pemahaman yang lebih kritik dan cermat dalam memahami hadis. Pemahaman hadis merupakan bagian dari kritik matan. Kelompok tekstualis dan kelompok kontekstualis, keduanya menggunakan metode kritik matan dalam menilai otentisitas sebuah matan hadis.

Kritik matan yang dalam terminologi ilmu hadis disebut dengan *Naqd al-Ḥadīṡ* adalah upaya untuk menyeleksi hadis sehingga dapat dibedakan antara hadis yang sahih dan tidak sahih.[56] Menurut Muhammad Ṭāhir al-Jawābī yang dinukil oleh Suryadi, kritik matan mencakup dua hal yakni: 1) kritik untuk menentukan otentisitas matan hadis, 2) kritik matan dalam rangka untuk mengungkap kandungan matan hadis sehingga diperoleh pemahaman yang benar.[57] Dua hal di atas menurut hemat penulis merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan, karena pemahaman terhadap matan hadis terpengaruh dengan

[56] Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis...*,hlm. xiv.

[57] Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi, Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 15.

otentisitas hadis, sehingga ketika otentisitas sebuah hadis dipertanyakan, maka pemahaman terhadapnya pun termarginalkan.

Adapun tolak ukur yang digunakan oleh ulama dalam meneliti sebuah hadis sangatlah beragam. Menurut Suryadi tolak ukur tersebut mencakup: (1) pengujian dengan ayat-ayat al-Qur'an; (2) pengujian dengan hadis yang lebih sahih; (3) pengujian dengan rasio atau ilmu pengetahuan/penemuan ilmiah; (4) pengujian dengan fakta historis.[58] Tolak ukur tersebutlah yang akan digunakan oleh peneliti untuk mengungkap metode pemahaman hadis Mahmud Abū Rayyah.

[58] Empat tolak ukur ini merupakan hasil analisis Suryadi terhadap beberapa tolak ukur yang ditawarkan oleh ulama, seperti al-Khāṭib al-Bagdādī, ahli Uṣūl Hanafiyah, Muṣṭafā al-Sibā'ī. Lihat lebih lengkap Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi,...* hlm. 16-20.

BAB 3

BIOGRAFI MAHMUD ABŪ RAYYAH DAN KITAB *AḌWĀ' 'ALĀ AL-SUNNAH AL-MUḤAMMADIYYAH*

Mahmud Abū Rayyah adalah sosok intelektual muslim kontroversial asal Mesir yang pemikirannya sering di kategorikan sebagai pemikiran *Inkār al-Sunnah* modern yang generasi awalnya di motori oleh Muhammad Abduh. Akan tetapi penulis dalam penelitian ini belum berhasil menemukan sejarah hidupnya secara lengkap dan detail. Sehingga penulis mencoba menulusurinya melalui kehidupan orang-orang yang mempengaruhinya serta setting sosial politik dimana dia hidup. Walaupun, pada akhirnya penulis juga akan memaparkan sedikit dari data yang penulis dapat tentang kehidupan Abū Rayyah.

Setting Sosial Politik Kehidupan Mahmud Abū Rayyah

Pada awal mula munculnya Islam, Muhammad SAW., menjadi sentral utama umat Islam, hal ini karena sosok Muhammad SAW., tidak hanya menjadi pembawa wahyu melainkan memiliki tugas penting lainnya sebagai penjelas wahyu itu sendiri. Keberadaan Muhammad SAW., menjadi

pintu utama menuju pemahaman al-Qur'an. Hal ini dikisahkan oleh Abdurrahman al-Sullamī, bahwa para sahabat yang membaca al-Qur'an kepada Muhammad SAW., seperti 'Uśmān ibn 'Affān dan Ibnu Mas'ūd tidak pernah menghafal dan mempelajari ayat-ayat al-Qur'an melebihi sepuluh ayat sampai mereka benar-benar menguasai ilmu dan laku yang terkandung dalam masing-masing ayat. Demikian juga dengan Ibnu Umar, dia menghabiskan waktu delapan tahun hanya untuk memahami dan mempelajari surat al-Baqarah.[1]

Sejak Muhammad SAW., wafat, umat Islam kehilangan sosok yang dapat menjadikan rujukan dalam setiap permasalahan, hal ini mendorong umat Islam untuk terus melakukan ijtihad demi mencari solusi atas permasalahan-permasalahan baru yang belum pernah terjadi pada zaman Nabi SAW., masih hidup. Keadaan ini memicu perkembangan ilmu tafsir, hadis dan fiqh dan timbulnya madzhab-madzhab dalam hukum Islam. Umat Islam terus berpacu dalam bidang keilmuan. Sehingga, tidaklah berlebihan jika dunia Islam khususnya Baghdad dan Cordova yang merupakan dua negara besar yang sangat kaya akan ilmu pengetahuan menjadi rujukkan negara-negara Barat dalam bidang ilmu pengetahuan. Namun sayangnya, adanya persengketaan dan perebutan kekuasaan yang terjadi di dalam dunia Islam sendiri, justru menjadikan mereka saling bermusuhan, saling menjajah, bahkan saling menghancurkan satu sama lain.[2] Kondisi

[1] Ibn Taimiah, *Muqaddimah fī Uṣul al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Ṣaḥābah lī al-Turaś, 1988), hlm. 65-66.

[2] Alwi Shihab, *Membendung Arus; Respons Gerakan Muḥammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 127-132.

inilah yang akhirnya menjadikan dunia Islam mengalami kemunduran setelah kejayaannya.

Kemunduran dunia Islam ini mulai tampak setelah Bagdad dikuasai oleh bangsa Mongol pada abad XIII M. Puncak dari kemunduran ini adalah penghancuran terhadap Baghdad oleh Hulagu Khan.[3] Selain itu, penguasaan raja-raja Kristen terhadap Cordova sebagai pusat keilmuan Islam di Barat juga memicu kemunduran tersebut. Kondisi seperti itu terus berlanjut sampai pada abad XVIII M.[4]

Kemunduran yang terjadi di dunia Islam tersebut juga nampaknya berpengaruh kepada cara berfikir umat Islam yang sebelumnya kritis dan aktif. Mereka menjadi lebih menyukai *taqlīd* pada pendapat ulama-ulama madzhab tanpa membantah sedikitpun pendapat-pendapat mereka. Sehingga, pintu ijtihad seakan-akan sudah tertutup rapat. Al-Qur'an sebagai rujukan pertama ajaran Islam yang dianggap sudah sempurna, dan hadis Nabi SAW., sebagai rujukan kedua yang memiliki banyak kemungkinan yang tidak terhingga menjadi sangat eksklusif dan seakan hanya membela satu pemahaman saja.

Abad ke-XIX M kolonialisme mampu menguasai perekonomian dan perpolitikan dunia, khususnya di Timur Tengah (negara Islam). Di sisi lain, Bangsa Timur di bawah

---

[3] Hulagu Khan adalah seorang pemimpin Mongol yang mengerahkan pasukannya untuk mengahancurkan Bagdad pada tahun 655 H, selama sepuluh hari penyerangan pasukan tersebut membuat Bagdad porak-poranda. Hulagu tidak hanya membunuh penduduk Bagdad salah satunya khalifah Mu'tasim namun juga menghancurkan semua khazanah ilmu pengetahuan dan peradaban Bagdad. Lihat lebih lengkap Syah Habīb al-Haq Nadwī, *Dinamika Islam,* terj. Asep Hikmah, (Bandung: Risalah, 1982), hlm. 47; Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam,* (Jakarta: Mutiara, 1966), hlm. 54.

[4] Lothrop Stoddar, *Dunia Baru Islam,* terj. Mahbub Djunaedi, (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), hlm. 29.

kekuasaan Mamālik dan Turki Uṡmāni mengalami pergolakan luar biasa. Pergolakan bersumber dari keinginan untuk hidup lebih baik layaknya bangsa Barat. Ada dua persoalan utama yang dihadapi bangsa Timur (Islam) pada saat itu, pertama; upaya membentengi diri dari pengaruh bangsa Barat. Kedua; upaya melepaskan diri dari kejumutan dan ketertinggalan. Kedua persoalan ini melahirkan para tokoh pembaharu dengan berbagai corak pemikiran. Hal ini pula yang mendorong para pembaharu Islam bergerak dan bangkit kembali untuk menebarkan kebangkitan dan pembaharuan dalam dunia Islam, baik secara keagamaan, kebudayaan ataupun politik. Muncullah beberapa tokoh pembaharu di negara-negara Islam seperti Mesir.[5] Di negara yang terkenal dengan sebutan negara seribu menara ini, Mesir melahirkan banyak pembaharu yang sangat berpengaruh dalam dunia Islam.

Jatuhnya Mesir ke tangan Barat menyadarkan umat Islam akan munculnya kekuatan baru di luar Islam yang lebih besar. Para sejarawan mencatat, bahwa Tahun 1800 M merupakan babak baru dalam dunia Islam, babak yang dikenal dengan periode modern, periode yang menjadi titik awal bangkitnya kembali umat Islam. periode yang dari waktu ke waktu selalu ada usaha dan upaya pembaharuan,

[5] Mesir adalah sebuah wilayah yang dimerdekakan oleh ‘Amr ibn al-‘Aṣ, pada masa khalifah Umar ibn Khaṭṭāb dari kekuasaan Uskup Agung Alexandria Cyrus. Sejak itu Mesir menjadi wilayah kekuasaan beberapa dinasti Islam secara bergantian, di antaranya Dinasti Umayyah (661-750), Dinasti ‘Abbasiyyah, Dinasti Tulūn (868-905), Dinasti Ikhsyh (935-969), Dinasti Faṭimiyyah (909-1171), Dinasti Ayyubiyah (1171-1250), Dinasti Mamlūk (1250-1517), dan Dinasti Uṡmaniyyah (1517-1798). Pada dinasti Faṭimiyyah, Mesir menjadi pusat pembelajaran Islam dengan berdirinya al-Azhar. Lihat lebih lengkap Ismā’īl al-Farūqī dan Louis Lamya al-Farūqī, *Atlas Budaya Islam,* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 50-79 dan 324.

penyegaran, dan pemurnian pemahaman keislaman. Hal ini senada dengan isyarat Muhammad SAW., dalam hadisnya:

انّ الله يبعث لهذه الأمة رأس كل مائة سنة من يجدّد دينها[6]

Modernime Islam atau pembaharuan dalam Islam seringkali dipahami sebagai periode penyelarasan antara diskursus keagamaan dan diskursus ilmu pengetahuan. Atau dikenal dengan periode pembaharuan dalam pemahaman keagamaan yang berkenaan dengan disiplin-disiplin keilmuan Islam, semisal tafsir, hadis, tasawuf, fiqih dan sebagainya. Di antara pembaharu dalam periode ini adalah Muhammad Abduh (1845-1905 M).[7] Muhammad Abduh mengatakan bahwa Islam tertutup karena ulah kaum Muslimin sendiri (*al-Islām maḥjūb bi al-Muslimīn*), kata tersebut menjadi salah satu ungkapan kunci yang digunakan oleh para kaum modernis. Dengan kata lain, keindahan, keagungan dan kemegahan Islam hilang dan luntur karena kemunduran umat Islam.

Kemunduran itu timbul dan berkembangan karena umat Islam tidak lagi menjadikan al-Qur'an dan hadis sebagai pedoman utama, pedoman dalam menjalankan ajaran-ajaran agama, pedoman dalam menghadapi berbagai perkembangan zaman. Dengan demikian, modernisme yang

[6] Sesungguhnya Allah SWT., akan mengutus seorang pembaharu (mujaddid) untuk umat Islam pada setiap penghujung seratus tahun supaya ia memperbarui (ajaran-ajaran) agama mereka. Lihat lebih lengkap Abū Daud, *Sunan Abū Daud*, Jilid II, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Hilabī, 1952), hlm. 424.

[7] Muḥammad Abduh lahir di desa Mahillah Mesir pada tahun 1845 dan wafat pada tahun 1905. Kedua orang tuanya sangat perhatian pada dunia pendidikan, sehingga sejak kecil Abduh sudah diajari membaca dan menulis. Dia menjadi murid setia al-Afgānī ketika belajar di al-Azhar Kairo, disanalah dia belajar tentang filsafat. Lihat lebih lengkap Ahmad Asy-Syirbaṣī, Terj. *Sejarah Tafsir Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), hlm. 161.

diusung para pembaharu pada periode ini adalah kembali kepada al-Qur'an dan hadis.[8] Dari Muhammad Abduh inilah kemudian lahir pemikir baru, yaitu Rasyīd Riḍā.

Muhammad Abduh (1845-1905 M) dan Rasyīd Riḍā (1865-1935), keduanya menyebarkan jiwa pembaharuan Jamaluddin al-Afgānī (1839-1897 M) di Mesir.[9] Meskipun demikian, Abduh memiliki perbedaan mendasar dengan al-Afgānī. Abduh menyakini, perubahan harus dilakukan secara bertahap. Sementara al-Afgānī menekankah perubahan harus dilakukan secara besar-besaran melalui revolusi. Abduh menjalankan keyakinannya dengan menerapkan pada dunia pendidikan. Karena pendidikan adalah cara paling urgent dalam merubah dan membentuk pola pikir. Pola pikir dalam memahami ajaran-ajaran agama dan fenomena yang berkembang. Pemahaman ajaran agama bersentuhan langsung dengan al-Qur'an sebagai pedoman utama dan hadis sebagai pelengkapnya.

---

[8] Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muḥammad Abduh, Kajian Masalah Akidah dan Ibadah* (Jakarta Selatan: Paramadina, 2002), hlm. 4-5.

[9] Al-Afgānī adalah seorang tokoh pembaharu Islam abad ke-19 asal Afganistan. Dia mencoba menyerukan persatuan ideologi dan politik umat Islam. sebab menurutnya, hanya dengan persatuanlah umat Islam akan bangkit dan bertahan melawan imperialisme Eropa. Dia pun kemudian mendirikan partai politik yang diberinya nama "*Pan Islamic"*. Untuk sampai pada gagasannya tersebut, al-Afgānī mengalami banyak tantangan dan hambatan. Salah satunya adalah hambatan dari pemerintahan Afganistan yang telah mengasingkannya. Karena itulah, selama 30 tahun terakhir, dia hidup dipengasingan. Tetapi, meskipun dalam pengasingan, dia masih dapat menularkan semangat juangnya kepada para pemuda di setiap negara yang dia kunjungi, salah satunya adalah Mesir. Selama menetap delapan tahun di Mesir, dia berhasil mengobarkan jiwa nasionalis serta jiwa pembaharuan dalam berfikir dan beragama pemuda-pemuda Mesir. Lihat lebih lengkap Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 310; Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam,* terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 317-318.

Abduh merupakan seorang pemuda yang cerdas dan berani. Dia berjuang melawan penjajah di negerinya dengan slogan "Mesir untuk bangsa Mesir". Namun sayangnya, perjuangannya ini justru dianggap sebagai pemberontakan terhadap pemerintah. Sehingga, dia ditangkap dan dipenjarakan selama tiga bulan. Selain itu, pada tanggal 22 Desember 1882, dia juga mendapat hukuman berupa pengasingan ke luar Mesir, tepatnya di kota Beirut, Libanon.[10]

Selama satu tahun lebih Abduh menjalani pengasingan di Beirut. Setelah itu, dia pergi ke Paris untuk memenuhi permintaan gurunya, Jamaluddin al-Afgānī agar bergabung dengannnya menerbitkan majalah *al-'Urwāt al-Wuśqā'*, sebuah majalah yang berisi tentang motivasi bagi umat Islam agar berjuang melawan penjajah dan menentang ekspansi negara-negara Barat terhadap dunia Islam. Di sinilah pemikiran Abduh mulai berkembang.

Ada empat hal yang menjadi pokok-pokok pemikiran Abduh, yaitu: *Pertama,* aspek kebebasan yang berdasarkan kepada kesadaran yang disadarkan melalui pendidikan, tulisan dalam majalah ataupun koran. *Kedua,* aspek kemasyarakatan, yaitu aspek yang diarahkan kepada mencintai diri sendiri, masyarakat dan negara. *Ketiga,* aspek keagamaan. Melalui aspek ini, Abduh ingin menghilangkan budaya *taqlīd,* sehingga pintu ijtihad menjadi terbuka. Menurut Abduh, agama dan ilmu tidak bertentangan, bahkan al-Qur'an memerintahkan untuk mencari dan mengembangkan ilmu. *Keempat,* aspek pendidikan. Melalui point ini, Abduh berkeinginan untuk merubah sistem pendidikan yang hanya mengahafal menjadi sistem

[10]Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2011), hlm. 62.

penguasaan dan penghayatan, selain itu Abduh juga menggaungkan interkoneksi dan integratif antara ilmu pengetahuan dan agama, sehingga keduanya saling melengkapi.[11]

Empat pokok pikiran Abduh di atas, didasarkan kepada dua hal, yaitu (1) Agama adalah pedoman hidup manusia secara mutlak dan al-Qur'an merupakan wahyu yang menjadi petunjuk umat Islam. (2) Mengambil hal positif dari dunia Barat.[12] Dengan tawaran yang diberikan oleh Abduh, dia menginginkan umat Islam untuk berfikir bebas serta melakukan reinterpretasi terhadap doktrin-doktrin yang selama ini dikultuskan dan bebas kritik.

Ide-ide Abduh tersebut kemudian diteruskan oleh muridnya, yaitu Rasyīd Riḍā.[13] Pola pikir Riḍā dibentuk oleh kedekatannya dengan Abduh. Kedekatan yang mengantarkan Riḍā sebagai murid pertama dan pemegang teguh cita-cita dan idealisme Abduh. Rasyīd Riḍā juga menyakini, pembaharuan dan kebangkitan masyarakat hanya bisa ditempuh melalui jalur pendidikan agama dan

---

[11] Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran Dan Gerakan Pembaharuan Dalam Dunia Islam, Dirasat Islamiyah III...*,hlm. 80-82.

[12] Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam,* terj. M. Rasjidi...,hlm. 318-319.

[13] Lahir pada tahun 1865 M di al-Qalamūn Libanon dan wafat pada tanggal 22 Agustus 1935. Dia terlahir dari keluarga terhormat yakni dari al-Husein (cucu Nabi SAW) sehingga ia mendapat gelar sayyid. Orang tua Rasyīd Riḍā seorang syaikh besar dan imam masjid. Riḍā menempuh pendidikan awalnya di kampung halaman dengan berguru pada Syaikh Maḥmūd Naṣabah. Riḍā tumbuh sebagai anak yang berani dan taat dalam menjalankan ajaran-ajaran agama. Seringkali ia mendatangi dan berdiam diri di masjid dari waktu sahur hingga matahari terbit. Lihat lebih lengkap Muḥammad Imarah, *Mencari Format Peradaban Islam,* (terj.) Muḥammad Yasar dan Muḥammad Hikam (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 1-5; Tamir Muḥammad Mahmūd Matwalli, *Manhaj al-Syeikh Muḥammad Rasyīd Riḍā fī al-'Aqīdah* (Jeddah: Dār Majid 'Aṣirah, 2004), hlm. 61-62.

pembelajaran yang benar. Pembaharuan tidak akan mungkin terjadi tanpa keikutsertaan pembaharuan agama dalam membangun pembaharuan masyarakat luas. [14] Keteguhan Riḍā dalam menjalankan ajaran-ajaran Abduh sangat jelas ketika dia tidak sedikitpun memberikan ruang politik. Baginya perpolitikan yang baik hanyalah hasil dari perbaikan pendidikan dan masyarakat.[15] Dengan demikian, politik bukanlah wasilah atau jalan menuju terciptanya masyarakat madani.

Pada tahun 1898 Riḍā hijrah dari Syam menuju Mesir, di Mesir inilah dia bertemu dengan Muhammad Abduh. Hingga kemudian menjadi murid kesayangan Abduh dan menjadi penyambung lidah pemikiran-pemikiran Abduh. Riḍā mengenal al-Afgānī dan Abduh pertama kali melalui majalah *al-'Urwah al-Wusqā.*

Terinspirasi dari *al-'Urwah al-Wusqā,* Riḍā menerbitkan sebuah majalah yang diberi nama *'al-Manār'*. Majalah tersebut berisi tentang ide-ide pembaharuan Ibnu Taimiyah, Muhammad ibn Abd al-Wahab, Jamaluddin al-Afgānī dan Muhammad Abduh. Selain majalah al-Manār, Riḍā juga mendirikan sebuah lembaga pendidikan yang diberi nama *al-Da'wah wa al-Irsyād*. Lembaga tersebut pernah didirikan sebelumnya di Konstantinopel namun pemerintah tidak memberi dukungan sehingga Riḍā menutupnya dan mendirikan kembali di Kairo pada tahun 1912 M, misi dari lembaga tersebut adalah untuk

[14] Sa'id al-Lawandi, *Tajdīd al-Khiṭab al-Śaqafī Naqd al-Żat wa al-Akhbār fī al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2007), hlm. 143.

[15] *Ibid,.*hlm. 143.

menebarkan pembaharuan Islam yang bebas dari *taqlīd* dan fatalisme. [16]

Abduh dan Riḍā tidak segan-segan mengkritisi riwayat-riwayat yang terkesan problematik, semisal riwayat imam al-Suyūṭi yang menceritakan bahwa suatu hari Muhammad SAW., menerima wahyu di pagi hari dan lupa pada sore harinya. Abduh dan Riḍā mengkritisi pendapat para mufassir yang mengartikan kata *al-Insā* dengan hilangnya ayat al-Qur'an dari ingatan Rasulullah SAW. Meskipun pendapat tersebut diperkuat dengan riwayat lain, Abduh dan Riḍā menilai bahwa riwayat tersebut penuh dengan kebohongan. Hal itu karena bertentangan dengan al-Qur'an yang menjamin ke*ma'sum*an Rasulullah SAW., serta memelihara al-Qur'an dari berbagai bentuk kesalahan dan kekurangan.[17]

Contah lainnya ketika Abduh dan Riḍā mengkritisi *asbāb al-nuzūl* yang meriwayatkan tentang kewajiban mendengarkan bacaan al-Qur'an di waktu khutbah Jum'at. Riwayat dari Sa'īd ibn Jabir, Mujāhid, 'Aṭa', 'Umar ibn Dinār dan beberapa kelompok lain mengatakan bahwa ayat **وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ** turun agar supaya diam dan mendengarkan khutbah imam (di waktu) Jum'at. Bagi Abduh dan Riḍā riwayat ini sangatlah problematik, karena ayat ini termasuk ayat *Makkiah*. Sedangkan melaksakan shalat Jum'at baru diperintahkan setelah Rasulullah SAW., dan para sahabat hijrah ke Madinah. Bagi Abduh dan Riḍā ayat tersebut menjelaskan tata-cara mendapatkan rahmat Allah SWT., dengan menggunakan al-Qur'an.

---

[16] Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran Dan Gerakan Pembaharuan Dalam Dunia Islam, Dirasat Islamiyah III...,* hlm. 84-85.

[17] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid I (Kairo: Dār al-Manār, 1947), hlm. 414-415.

Kata الاستماع memiliki makna yang lebih mendalam dari kata السمع, karena kata itu mengandung arti mendengarkan dengan sungguh-sungguh dan seksama. Sedangkan الانصات bermakna diam dengan tujuan mendengarkan dengan penuh konsentrasi. Ketika seseorang mendengarkan lantunan ayat-ayat al-Qur'an dengan sungguh-sungguh dan seksama, ia akan menemukan keindahan dan makna yang menyentuh akal dan hati, karena dengan mendengar, seseorang akan lebih mudah melakukan perenungan dan penghayatan.[18] Berdasarkan dua contoh di atas, dapat diketahui bahwa dalam memutuskan sebuah hukum, harus kembali kepada al-Qur'an beserta riwayat-riwayat yang tidak bertentangan al-Qur'an.

Pada masa benih-benih pembaharuan tersebut berkembang dengan pesat, sebagaimana penulis sampaikan di atas, yaitu masa Muhammad Abduh (1845-1905 M) dan Rasyīd Riḍā (1865-1935), Mesir juga kedatangan pemikir baru yang nantinya khusus berkutat di bidang hadis dan sangat kontroversial, yaitu, Mahmud Abū Rayyah. Di mana, Abū Rayyah ini dilahirkan pada tahun 1889 M. Sehingga, dapat dikatakan bahwa, di masa pembaharuan yang menolak tradisi *taqlīd* dan pemurnian terhadap ajaran Islam dengan kembali pada al-Qur'an dan hadis tersebutlah Abū Rayyah tumbuh dan berkembang menjadi seorang yang sangat kritis dan jiwa pembaharuan mempengaruhi cara berfikirnya. Selain itu Abū Rayyah juga menempuh pendidikan di *al-Da'wah wa al-Irsyād,* sehingga tidak diragukan lagi bahwa dia terpengaruh dengan pola pikir Rasyīd Riḍā.

[18] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...,*Jilid IX, hlm. 552.

Riwayat Hidup Mahmud Abū Rayyah

1. Sejarah Hidup Mahmud Abū Rayyah

Tahun dan tanggal kelahiran Mahmud Abū Rayyah tidak banyak penulis temukan, baik dalam buku karangannya ataupun karya orang lain yang menulis tentang dirinya. Akan tetapi, hanya disebutkan tempat di mana dia dilahirkan, yaitu Mesir. Namun, ada satu buku yang ditulis oleh Murtaḍa Raḍawī, di mana dalam bukunya tersebut dia mengatakan bahwa Abū Rayyah dilahirkan di desa Daqahliyyah, pada tanggal 15 Desember tahun 1889 M, dan wafat pada tahun 1970 M, pada usia 81 tahun.[19] Sebagai seseorang yang bergelut dalam dunia hadis, Abū Rayyah tidaklah seperti ulama-ulama hadis terdahulu yang sering melakukan perjalanan ke luar daerah atau keluar negeri untuk mencari hadis.[20] Abū Rayyah banyak menghabiskan waktunya di Mesir, tepatnya di daerah Manṣurah. Pada tahun 1957, Abū Rayyah berhijrah ke Giza dan menetap di sana sampai wafat.

2. Aktifitas Keilmuan Mahmud Abū Rayyah

Abū Rayyah menempuh pendidikan sejak Ibtidaiyah sampai Ma'had (SMA), di madrasah yang didirikan oleh Rasyīd Riḍā, yaitu madrasah *al-Da'wah wa al-Irsyād.*[21] Selain itu, dia juga mengikuti berbagai kursus di sekolah tinggi teologi di Giza.

---

[19] Murtaḍā Raḍawī, *Ma'ā Rijāl al-Fikr fī al-Qāhirah…,* hlm. 132.

[20] Perjalanan panjang yang dilakukan oleh para ulama hadis seperti Imam Bukhārī ke berbagai negara untuk mendapatkan sanad hadis disebut dengan *rihlah ṭalabul 'ilm*.

[21] Suniyah, *Kritik Abu Rayyah Terhadap Abu Hurairah Dalam Kitab Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadyiyah,* Skripsi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm. 18.

Abū Rayyah muda sangat mengagumi Muhammad Abduh dan Rasyīd Riḍā, dua reformis Mesir yang membawa jiwa penolakan terhadap *taqlīd,* terutama dalam *taqlīd* terhadap madzhab. Abū Rayyah mengeyam pendidikan di madrasah yang didirikan oleh Rasyīd Ridha, maka tidak heran jika pola pikir dan jiwa pembaharuan Riḍā sangat berpengaruh pada pemikiran Abū Rayyah. Menurutnya, tradisi *taqlīd* inilah yang menjadikan generasi muda di Mesir tidak kreatif dan tertidur pulas menikmati hasil ulama terdahulu, serta kurang kritis dalam mengkaji hadis. Sebab, mereka hanya berkutat pada masalah-masalah *fiqh* dan sanad hadis. Hal inilah yang mendorong Abū Rayyah untuk melakukan pembaharuan dalam mengkaji dan meneliti doktrin-doktrin agama, khusunya dibidang hadis dengan tanpa mengikuti teori ulama sebelumnya.[22]

Abū Rayyah banyak belajar dan menghabiskan waktunya untuk mengabdikan dirinya kepada studi kesusastraan Arab. Dari sinilah dia kemudian menemukan dan memahami hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah, yang menurutnya sangat aneh, tidak masuk akal, dan tidak sopan. Sebagaimana pada redaksi hadis tentang keadaan setan yang lari terbirit-birit sampai terkentut-kentut ketika mendengar adzan.[23] Sejak saat itulah, Abū Rayyah tergugah dan tertarik untuk mempelajari hadis.

---

[22] G.H.A Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960),* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 59.

[23] Redaksi hadis yang dmaksud adalah:

حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث عن جعفر عن الأعرج قال قال أبو هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلي الله عليه وسلم ((إذا أذّن بالصلاة أدبر الشيطان له ضراط حتي لا يسمع التاذين فإذا سكت المؤذن أقبل فإذا ثوب أدبر فإذا سكت أقبل فلا يزال بالمرء يقول له اذكر مالم يكن يذكر حتي لا يدري كم صلّى))

Asumsi dasar yang digunakan Abū Rayyah dalam meneliti hadis adalah Nabi Muhammad SAW., merupakan seorang yang cerdas, arif dan bijaksana, jadi perkataan dan perbuatan yang dilakukannya akan mengandung banyak hikmah, tidak bertentangan dengan rasionalitas dan indah didengar. Dari asumsi tersebut Abū Rayyah berkesimpulan bahwa tekstual hadis dalam literatur-literatur hadis harus diteliti dengan seksama, karena beberapa literatur yang sahih pun seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* masih memuat hadis-hadis yang sangat bertentangan dengan kepribadian Nabi.

3. Karya Mahmud Abū Rayyah

Abū Rayyah, sebagai seorang editor dan jurnalis koran, dia banyak berkecimpung dengan dunia tulis menulis. Sehingga, mudah baginya untuk menuangkan pemikirannya dalam bentuk tulisan. Pada tahun 1945, Abū Rayyah menulis pemikirannya tentang hadis dalam sebuah artikel di *al-Risālah* dengan judul "*Ḥadīṡ Muhammad*". Artikel tersebut menimbulkan polemik antara Abū Rayyah dengan Abū Syahbah –Profesor di Fakultas Uṣuluddin al-Azhar-. Abū Syahbah meminta Abū Rayyah untuk meralat tulisannya, namun Abū Rayyah menolaknya dan tetap pada pendirian awalnya.[24] Bahkan pada tahun 1958, Abū Rayyah justru menulis buku dengan judul *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* dan *Syaikh al-Maḍīrah: Abū Hurairah,* yang merupakan penjelasan secara terperinci tentang Abū Hurairah, sekaligus berisi tanggapan Abū Rayyah terhadap pertanyaan-pertanyaan para ulama yang

[24] Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah* (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 89.

mengkritik tulisan Abū Rayyah tentang Abū Hurairah dalam kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.*

Melalui dua karya tersebut di atas, nama Abū Rayyah banyak dikenal orang. Ini karena kedua karyanya mampu menyulut kemarahan para cendikiawan Muslim yang ortodoks.[25] Sehingga, karya-karya yang berupa tanggapan, sanggahan, bahkan kritikan terhadapnya pun banyak baermunculan. Dengan dua karya tersebut pulalah Abū Rayyah dinyatakan sebagai seorang *inkār al-sunnah* di zaman modern, seperti Tawfiq Sidqī (1881-1920 M), Ahmad Amīn (1878-1954), Ahmad Subhī Manṣūr dan Muṣṭafā Mahmūd.[26]

---

[25] Maksud penulis Ortodoks adalah orang-orang yang lebih menekankan pada unsur tekstual dalam memahami al-Qur'an dan hadis daripada rasional, seperti yang dilakukan oleh *ahl al-Sunnah, Salafiyah, ahl al-Ḥadīṡ.*

[26] Tawfiq Sidqī, dia seorang dokter yang mendalami ilmu agama, karnyanya yang sangat kontroversial adalah *al-Islām Huwa al-Qur'ān Waḥdah.* Dalam tulisannya tersebut dia menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan sumber mutlak ajaran Islam, sehingga tidak memerlukan sunnah, karena sunnah hanya berlaku ketika masa Nabi dan bagi bangsa Arab saja baik sunnah yang bersifat *mutawātir* ataupun *ahad.* Ahmad Amīn seorang budayawan dan sejarawan Mesir, dia pernah belajar di al-Azhar dan sekolah Peradilan Agama. Dua karya masterpieces Ahmad Amīn yaitu *Farj al-Islām* dan *Ḍuḥā al-Islām.* Ahmad Amīn berpendapat bahwa kodifikasi hadis yang baru terjadi setelah Nabi wafat, periwayatan berdasarkan ingatan para perawi serta sikap kurang kritis ulama terhadap matan hadis merupakan penyebab timbulnya pemalsuan hadis dalam skala besar. Selain itu Amīn menyampaikan bahwa kitab-kitab hadis seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Musnad Ahmad* memuat hadis-hadis yang mengandung subjektivitas politik, karena hadis-hadis Bukhārī dan Muslim lebih memihak kepada 'Abbasiyyah, sedangkan Ahmad ibn Hambal membahas tentang hadis-hadis Umawiyyah, 'Ali dan pengikutnya. Ahmad Subḥī Mansūr menyatakan bahwa sunnah yang ada saat ini merupakan karya orang-orang pada masa 'Abbasiyah, yang bersumber dari fatwa ulama atau fuqaha khalifah yang bertujuan untuk mendukung kehendak khalifah dan seluruh sunnah yang terkodifikasi

Selain dua karya tersebut, ada beberapa karya lain Abū Rayyah diantaranya: *Al-Syaikh al-Badawī, Hayāh al-Qurā', Syekh Jamaluddin al-Afgāanī, Rasāil al-Rāfa'ī, Dīnullah Wāhid, Qiṣṣah al-Ḥadīṡ al-Nabawī.* Namun penulis hanya menemukan dua buku terakhir, *yaitu Dīnullah Wāhid, Qiṣṣah al-Ḥadīṡ al-Nabawī.*

Kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyyah*

Hadis sebagai sumber kedua ajaran Islam memiliki posisi yang sangat urgent. Sehingga, kodifikasinya yang baru terjadi pada abad kesatu hijriah banyak mendapatkan perhatian dari para cendikiawan baik Muslim maupun non-Muslim. Salah satu cendekiawan Muslim yang bergelut di bidang ini adalah Mahmud Abū Rayyah. Dia terkenal sebagai cendikiawan yang sangat kritis dalam bidang hadis. Menurut Abū Rayyah, para ulama Islam tidak serius dalam mengkaji hadis. Hal ini dibuktikan dengan kurang pedulinya mereka pada *matan* hadis. Mereka hanya sibuk mempersoalkan *sanad* hadis. Padahal, kesahihan hadis tidak hanya dapat dinilai dari sanad yang menyertai hadis, tetapi juga pada matan hadisnya. Sebab, sanad dan matan dalam sebuah hadis bagaikan dua sisi mata uang yang tidak mungkin dipisahkan satu sama lainnya.

---

dalam kitab-kitab hadis bertentangan dengan al-Qur'an, jadi harus ditinggalkan. Muṣṭafā Mahmūd menolak hadis-hadis yang membahas tentang syafaat karena dianggap bertentangan dengan al-Qur'an yang menyatakan bahwa penghuni neraka akan selamanya di neraka, bukan hanya dalam waktu yang terbatas karena mendapat syafaat. Lihat lebih lengkap Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah...,* hlm. 86-99; Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām,* cetakan X (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969), hlm. 210, 215-217; *Ḍuḥā al-Islām,* juz. 2 (Kairo: al-Naḥḍah al-Miṣriyyah, tt), hlm 122.

Dari kegelisahannya tersebut, Abū Rayyah lantas berkeinginan untuk menulis sebuah buku yang membahas tentang hadis. Buku tersebut kemudian diberinya judul, *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyyah.* Adapun sistematika penyusuan buku Abū Rayyah tersebut adalah sebagai berikut:

1. Struktur Kitab

   Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah dicetak dan diterbitkan pada tahun 1958, oleh penerbit Dār al-Ta'līf Mesir. Kitab tersebut merupakan karya *masterpieces* Abū Rayyah. Pada terbitan pertama, kitab tersebut sudah tersebar di Universitas di Barat. Hal ini disebabkan karena salah satu kedutaan asing di Kairo membeli kitab tersebut dalam jumlah banyak, dan disebarluaskan ke berbagai Universitas di Barat.[27] Karena hal inilah nama Abū Rayyah menjadi terkenal tidak hanya di dunia Timur, tetapi juga di dunia Barat.

   Menurut Muhammad Munib dalam skripsinya, buku Abū Rayyah tersebut merupakan historiografi hadis. Ini karena Abū Rayyah menggunakan sejarah sebagai pendekatan (*approach)* dan pisau analisis dalam menjelaskan otentisitas hadis.[28] Sebagaimana peneliti sampaikan di atas, secara umum kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* banyak mendapatkan tanggapan atau sanggahan dari intelektual Islam lainnya, adapun karya-karya yang menanggapi buku tersebut diantaranya:[29]

---

[27] Abdul MajidKhon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah…,*hlm. 90

[28] Muh. Munib, *Kodifikasi Hadis Perspektif Mahmūd Abū Rayyah; Telaah Atas Kitab Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah,* Skripsi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012, hlm. 19.

[29] G.H.A Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir…,* hlm. 57.

a. Muhammad Abū Syahbah, dia memberikan bantahan terhadap pemikiran Abū Rayyah secara bertahap dalam *Majallāt al-Azhar.* Namun dia menghentikan kritikannya tanpa alasan yang jelas ketika sampai pada halaman 130 dari kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyyah.*

b. Abd al-Razzaq dalam karyanya *Ḍulumāt Abī Rayyah Imam Aḍqā' al-Sunnah al-Muḥammadiyyah,* menyampaikan argumennya yang bersumber dari al-Qur'an dan syi'ir Arab. Namun pernyataan-pernyataan Abd al-Razzaq dalam buku tersebut masih bersifat umum.

c. Abdurrahman ibn Yahya al-Mu'allimī al-Yamanī dengan karyanya *al-Anwār al-Kāsyifah li mā fī Kitāb Aḍwā' 'Ala al-Sunnah min az-Zalal wa al-Taḍil wa al-Mujazafah,* secara khusus menanggapi karya Abū Rayyah dan merupakan penyempurna dari kitab karya Abd al-Razzaq. Abdurrahman dalam kitabnya tersebut menyatakan bahwa kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* merupakan kitab yang ditolak (*al-Kitāb al-Mardūd*). Selain itu, sebagian hadis yang digunakan sebagai landasan ide-ide Abū Rayyah merupakan hadis yang dipertentangkan kesahihannya dan sebagian lain disepakati keḍa'īfannya.

d. Muhammad al-Samaḥī dalam *Abū Hurairah fī al-Mīzān*, membela Abū Hurairah yang dinyatakan oleh Abū Rayyah sebagai orang yang banyak memalsukan hadis dengan tujuan untuk menarik perhatian orang padanya. Menurut al-Samaḥī, semua hadis yang digunakan Abū

Rayyah dalam mengkritik Abū Hurairah tidak sahih.

e. Muṣṭafa al-Siba'ī menanggapi pemikiran Abū Rayyah tentang hadis dengan menulis buku *al-Sunnah wa Makānatuha fī Tasyrī'.* Salah satu kritik al-Siba'ī terhadap Abū Rayyah adalah data-data yang digunakan Abū Rayyah dalam mengkritik Abū Hurairah tidak valid, karena ia menukil pendapat al-Salabī dan Hamazī yang diragukan kevaliditasannya.

f. Muhammad Ajjaj al-Khāṭib dalam *Abū Hurairah Rāwiyāt al-Islām* dan *al-Sunnah Qablah al-Tadwīn.*

2. Ide Pokok Kitab

Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah merupakan sebuah karya yang membahas tentang segala hal yang berhubungan dengan hadis, sekitar 20 judul pembahasan yang ingin dikupas oleh Abū Rayyah, diantaranya kedudukan sunnah dalam Islam, hadis tentang larangan menulis hadis, periwayatan dengan makna, pemalsuan hadis, *isrā'īlliyāt* dalam hadis, pembukuan hadis, perkembangan ilmu hadis, keadilan sahabat dan pembahasan tentang Abū Hurairah. Penulis akan memaparkan secara singkat beberapa topik-topik tersebut:

Pertama, pada awal pembahasan Abū Rayyah mengungkap tentang makna sunnah. Topik ini terdiri dari beberapa pembahasan, seperti pengertian dan asal-usul hadis dan perkembangannya. Abū Rayyah mengemukakan bahwa syarat awal untuk mendalami dan mempelajari hadis, seseorang wajib mengetahui

definisi sunnah, sehingga mampu menempatkan posisi sunnah pada posisi yang sebenarnya dalam ajaran Islam.[30]

Abū Rayyah mendefinisikan sunnah secara etimologi bermakna jalan atau contoh yang diikuti. Sedangkan sunnah Nabi SAW., adalah amal perbuatan dan perjalanan hidup Nabi SAW., serta amal perbuatan dan perjalanan hidup para sahabatnya. Sunnah dapat diketahui dengan dua cara yaitu (1) dipraktekkan oleh para sahabat, (2) para sahabat mengabarkan tentang sunnah tersebut secara langsung dengan lisan.[31]

Menurut Abū Rayyah, istilah hadis merupakan istilah baru yang digunakan oleh para ahli hadis untuk menyebut sunnah Nabi. Abū Rayyah membagi sumber ajaran Islam menjadi tiga hal, yaitu al-Qur'an, *Sunnah Qauliyah* dan *Sunnah 'Amaliyyah*.[32]

Kedua, Kodifikasi hadis. Perintah khalifah Umar ibn 'Abd al-Aziz untuk membukukan hadis, menurut Abū Rayyah hanyalah usaha pemerintahan Umayyah untuk melegitimasi kepemimpinannya sehingga bertahan cukup lama. Begitu juga yang dilakukan pada masa 'Abbasiyah, hal ini terbukti dengan adanya rasa keterpaksaan Ahmad Ibnu Hazm yang selanjutnya diperintahkan kepada Ibnu Syihab al-Zuhri.[33]

Keterpaksaan Ahmad Ibnu Hazm tersebut, menurut Abū Rayyah karena dilandaskan kepada keyakinan dan bukti sejarah bahwa kodifikasi hadis tidak menjadi

---

[30] Mahmud Abū Rayyah, *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah* (Mesir: Dār al-Ta'līf, 1958), hlm. 9.

[31] *Ibid.,*hlm. 11-12.

[32] *Ibid.,*hlm. 12.

[33] *Ibid.,* hlm. 19-26.

kebiasaan atau tradisi para sahabat dan *tabi'īn* kecuali hanya untuk mempermudah proses menghafal yang mereka lakukan. Sehingga ketika proses menghafal telah selesai, mereka akan menghapus semua tulisan hadis bahkan membakarnya. Hal ini membuktikan bahwa Nabi dan para sahabatnya tidak mengingingkan adanya kodifikasi hadis seperti yang dilakukan para ulama pada abad kesatu hijriah, dengan munculnya kitab *al-Muwaṭa'* karya imam Malik.

Ketiga, periwayatan hadis. Pada bab ini Abū Rayyah membahas tentang sikap para sahabat dan tabi'in terhadap hadis. Menurut Abū Rayyah, dalam meriwayatkan hadis mereka banyak terpengaruh dengan kekuasaan politik saat itu, dimana setiap golongan berusaha membela golongannya dengan mencari legalitas dari hadis yang dinisbahkan kepada Nabi SAW.

Dalam bab ini Abū Rayyah banyak menyinggung permasalah periwayatan hadis dengan makna, karena dengan cara tersebut akan banyak menimbulkan pemalsuan dan kesalahpahaman dalam hadis. Abū Rayyah membagi ulama menjadi dua kelompok dalam menyikapi periwayatan hadis dengan makna, (1) kelompok yang tidak memperbolehkan meriwayatkan hadis dengan makna, diantaranya: Ibnu Sirrin, Abū Bakar al-Rāzī, Śa'labī. (2) kelompok yang memperbolehkan meriwayatkan hadis dengan makna.

Keempat, Pemalsuan hadis. Pergolakan politik terjadi pada masa sahabat, setelah terjadinya perang *Jamal* dan perang Siffin, ketika kekuasaan dipegang oleh Alī ibn Abī Ṭālib. Akan tetapi, akibat dari pergolakan politik yang cukup panjang dan berlarut-larut, sehingga

membuat umat Islam terpecah-pecah kedalam beberapa kelompok diantaranya Khawārij, Syī'ah, Mu'āwiyah dan golongan mayoritas yang tidak termasuk dalam ketiga kelompok tersebut.

Perpecahan yang terjadi dalam tubuh umat Islam berpengaruh kuat terhadap perkembangan hadis, dimana kuantitas hadis semakin banyak, hal ini disebabkan oleh munculnya hadis-hadis palsu (*maudū'*) untuk mendukung kepentingan politik masing-masing kelompok dan untuk menjatuhkan posisi lawan politiknya.[34]

Selain hadis-hadis yang memuat tentang pergolakan politik yang dianggap palsu oleh Abū Rayyah, hadis-hadis yang mengatas namakan Nabi SAW., dengan tujuan *targīb wa tarhīb* juga ditolak dan dinyatakan palsu oleh Abū Rayyah. Pemalsuan tersebut biasanya dilakukan oleh orang-orang tasawuf, dimana pada abad pertama atau kedua hijriyah, banyak orang yang melakukan maksiat, sehingga para sufi berkeinginan untuk menghilangkan kebiasaan tersebut dengan membuat hadis-hadis palsu yang berisi tentang *iming-iming* pahala yang berlipat ganda untuk orang yang beribadah dan siksa yang sangat mengerikan bagi pelaku maksiat (*al-targīb wa al-tarhīb)*.[35]

Kelima, Keadilan Sahabat. Pada bagian ini Abū Rayyah mengangkat persoalan *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl,* dia mengungkapkan lima hal yang menyebabkan adanya *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl,* yaitu:

[34] *Ibid.,* hlm. 91.
[35] *Ibid.,* hlm. 92.

a. Terjadinya bid'ah
b. Adanya perbedaan sanad
c. Terjadi kekeliruan pada matan
d. Faktor sosio-kultural
e. Terputusnya sanad

Selain menyampaikan tentang kritik sanad, Abū Rayyah juga membahas tentang definisi sahabat, keadilan sahabat yang berbeda-beda, golongan munafik pada zaman Nabi, yang memungkinkan adanya para sahabat yang menjadi golongan munafik dan pendusta sehingga hadis yang diriwayatkan oleh mereka tidak dapat diterima. Hal inilah yang menjadi landasan Abū Rayyah untuk tetap memberlakukan *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* terhadap para sahabat.[36]

Untuk Abū Hurairah, Abū Rayyah membahas secara khusus dalam satu bab dalam buku tersebut, yaitu tentang kritik Abū Rayyah terhadap Abū Hurairah sebagai seorang sahabat yang banyak meriwayatkan hadis, dalam kritiknya ia meragukan kredibilitas Abū Hurairah. Untuk menyempurnakan pendapatnya tersebut, Abū Rayyah menulis kitab yang berjudul *Syaikh al-Maḍīrah: Abū Hurairah.*

Adapun faktor yang mendorong Abū Rayyah untuk menulis kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* adalah keinginannya untuk menjaga hadis Nabi dari hadis-hadis *qauliyah* palsu yang dibuat oleh orang-orang munafik dan musuh Islam. Selain itu juga untuk membersihkan hadis dari sisipan-sisipan yang dimasukkan dalam hadis dengan tujuan tertentu, seperti

[36] *Ibid.,* hlm. 322-323.

menjilat pengusaha, membela kelompok tertentu ataupun untuk mencari penghasilan.[37]

[37] *Ibid.,* hlm. 10.

BAB 4

PEMAHAMAN DAN KRITIK MAHMUD ABŪ RAYYAH TERHADAP HADIS

Pemahaman dan kritik merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Karena pemahaman yang objektif dan cerdas akan menghasilkan sebuah kritik sehingga sebuah objek dapat diterima ataupun ditolak. Namun kadangkala sebuah pemahaman juga tidak diikuti oleh kritik. Karena itu, setelah bab II mendeskripsikan pemahaman hadis secara umum dan biografi Abū Rayyah serta setting historis yang melingkupi kehidupannya dan pembahasan mengenai kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* pada bab III. Dengan demikian, maka telah didapatkan gambaran mengenai siapa Abū Rayyah dan bagaimana sistematika kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*.

Oleh karena itu, dalam bab ini akan dibahas mengenai pemahaman dan kritik Abū Rayyah terhadap hadis. Namun, sebelum membahas hal itu, penting kiranya membahas terlebih dahulu tentang hadis dalam perspektif Abū Rayyah. Hal ini dilakukan sebagai langkah awal untuk mengetahui pemahaman Abū Rayyah, agar dapat diketahui bagaimana metode pemahaman dan kritik yang digunakan oleh Mahmud Abū Rayyah terdahap hadis Nabi SAW.

Hadis Dalam Perspektif Mahmud Abū Rayyah

Hadis secara etimologi berarti baru atau segala sesuatu yang baru, perkataan, atau berita yang datang dalam jumlah sedikit dan banyak.[1] Kata 'baru' memiliki lawan kata 'lama'. Dengan demikian, kata baru menandakan kehadiran sesuatu yang sebelumnya dianggap tidak ada. Dalam tahapan pemaknaan, penulis menggunakan pendekatan yang dikembangkan al-Qarṭajānī. Ia mengatakan bahwa untuk mengetahui atau mengkaji makna yang sejatinya telah diketahui bentuk dan jenisnya, bisa dengan beberapa pendekatan antara lain; dengan menggunakan makna kata yang semisal, sesuai, mendekati atau makna kata yang berkebalikan atau bertentangan. [2] Dengan demikian, berbagai pertanyaan yang menyoal prihal kata 'baru', seperti apakah ia memiliki makna yang tak terhingga? Atau ia hanya memiliki lawan kata 'lama', menemukan jawabannya masing-masing,

Secara terminologi, hadis memiliki kesamaan makna dengan kata sunnah, hal ini karena kata sunnah selalu dinisbatkan pada hadis. Ketika seseorang berkata sunnah, maka yang tergambar pertama kali dalam pikiran adalah hadis. Namun dalam diskursus ilmu-ilmu Islam, kata sunnah dan hadis memiliki makna yang berbeda. Masing-masing disiplin ilmu memiliki pemaknaan yang berbeda,

[1] Muhammad 'Ijāj al-Khāṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ, 'Ulūm wa muṣṭalah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 19; Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ* (Surabaya: Toko kitab al-Hidāyah, 1985), hlm. 15; Majma' al-Lugah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Wajīz* (Mesir: Jumhūriyyah Misr al-'Arabiyah Majma' al-Lugah al-'Arabiyah, 1980), hlm. 139.

[2] Abī al-Ḥasan Ḥazim al-Qarṭajāni, *Minhāj al-Bulagā wa Sirāj al-Udbāi* (Beirut: Dār al-Magrib al-Islāmi, 2007), hlm. 14.

pemaknaan itu mengarah pada kesimpulan bahwa sunnah lebih luas maknanya daripada hadis.[3]

Daniel W. Brown mengatakan bahwa terma 'sunnah' muncul jauh setelah Islam berkembang. Atau dengan kata lain terma 'sunnah' muncul setelah Nabi SAW., wafat. Bahkan ia meyakini bahwa dalam al-Qur'an tidak ada kata 'sunnah' yang ditujukan secara khusus kepada Nabi SAW. Sehingga 'sunnah' yang secara kebahasaan bermakna *sīrah* bisa disandingkan kepada selain Nabi SAW. Semisal sunnah Abū Bakar, sunnah Umar ibn Khaṭṭāb, dan lain sebagainya.[4] Selain itu, Brown juga menginformasikan bahwa sunnah pada dasarnya bukan merupakan sumber hukum murni dalam Islam. Karena baginya, kedudukan sunnah sebagai sumber hukum Islam muncul setelah masa imam Syāfi'ī (204 H). Brown juga menjelaskan bahwa bagi kaum teologi, kata sunnah sebagai sumber hukum sangatlah bermasalah. Karena bagi dia, kaum teologi menentang keyakinan yang menyamaratakan antara hadis dan al-Qur'an.[5] Kaum teologi yang dimaksud adalah, mereka yang lebih mendahulukan logika atau rasio daripada hadis.

Ulama secara umum berbeda pendapat dalam mendefinisikan ucapan, perbuatan, ketetapan dan sifat-sifat Nabi SAW., sebagian menggunakan kata "hadis" dan sebagian yang lain menggunakan kata "sunnah".[6] Perbedaan

---

[3] Muhammad Abu Zahw, *al-Ḥadīṡī wa al-Muḥaddiṡūn au 'ināyah al-Ummah al-Islāmiyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Riyaḍ: Syirkah al-Ṭabā'ah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyah, 1984), hlm. 9-10.

[4] Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge University Press, tt), hlm. 6.

[5] *Ibid.,* hlm. 6.

[6] Para Ulama berbeda pendapat tentang asal mula kata sunnah, salah satu pendapat mengatakan bahwa ia berasal dari bahasa Arab, dari kata *Sanna-Yasunnu-Sannan-Sunnatan* yang berarti berlakunya sesuatu dengan mudah atau sesuatu yang terjadi atau dikerjakan secara berulang-

ini disebabkan oleh adanya perbedaan dalam memandang hadis sebagai sumber hukum dan moral dalam Islam.

Padahal, seperti diketahui secara umum bahwa, para ahli hadis tidak membedakan antara hadis dan sunnah. Keduanya memiliki definisi yang sama, yaitu "segala sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi SAW., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan atau keputusan Nabi terhadap perbuatan sahabat-sahabatnya serta gambaran pribadi Nabi SAW., (sifat-sifat Nabi).[7]" Definisi ini digunakan karena Nabi SAW., dianggap sebagai panutan dalam segala segi kehidupan.

Sedangkan menurut ulama Uṣūl al-Fiqh, Nabi SAW., adalah pembawa *syarī'ah*. Dengan begitu, hadis diartikan sebagai segala hal yang berasal dari Nabi SAW., selain al-Qur'an yang dapat dijadikan landasan hukum. Mereka lebih sering menggunakan kata "sunnah" daripada "hadis".[8]

Perdebatan dalam pemaknaan hadis atau sunnah di kalangan ulama, menurut Abū Rayyah muncul dan berkembang seiring dengan munculnya disiplin keilmuan Islam. Dengan kata lain, istilah atau terma tersebut merupakan hasil ijtihad para ulama yang tidak diketahui oleh umat Islam semasa kenabian dan sahabat. Dalam hal ini, Abū Rayyah menyatakan bahwa sunnah ialah amal

---

ulang sehingga menjadi pedoman. Pendapat lain menyatakan bahwa sunnah berasal dari serapan bahasa Ibrani yaitu *Misynah* yang berarti sekumpulan periwayatan *isrāīliyyāt* yang digunakan untuk interpretator bagi kitab Taurat dan menjadi referensi hukum umat Yahudi. Lihat lebih lengkap Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah Pendekatan Ilmu Hadis* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), hlm. 1-4.

[7] Ibnu Hajar al-'Asqalānī, *Syarḥ Nakhbah al-Fikr* (Riyaḍ: Dār al-Tadmuriyah, 2005), hlm. 10.

[8] Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ani Hadits Paradigma Interkoneksi, Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: IDEA Press, 2008), hlm. 56-57.

perbuatan dan perjalanan hidup Nabi SAW., serta para sahabatnya.[9] Dengan kata lain, Abū Rayyah menyatakan bahwa hanya perbuatan dan *suluk* Nabi-lah yang menjadi sunnah, sedangkan perkataan Nabi tidaklah termasuk sunnah. Selain itu Abū Rayyah juga menginginkan perbuatan dan perjalanan hidup sahabat menjadi bagian dari sunnah. Ini karena kehidupan mereka adalah refleksi dari perbuatan dan tingkah laku Nabi SAW. Sebab, dari merekalah dapat diketahui bagaimana Nabi SAW., bersikap dan berbuat.

Abū Rayyah sependapat dengan *jumhūr al-'ulamā'* yang berpendapat bahwasannya sunnah menduduki peringkat kedua setelah al-Qur'an sebagai rujukan awal setiap permasalahan yang dihadapi umat Islam. Untuk menguatkan pendapatnya, Abū Rayyah menukil alasan-alasan yang dikemukan oleh asy-Syāṭibī, yaitu: (1) karena semua ayat-ayat al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawātir* sehingga bersifat *qaṭ'ī* (pasti). Ini tentunya berbeda dengan sunnah yang mayoritas diriwayatkan secara *āḥad,* maka ia memiliki sifat *ẓannī* (perkiraan). Di sinilah kemudian Abū Rayyah mendahulukan yang *qaṭ'ī* dari pada yang *ẓannī.* (2) sunnah digunakan untuk menjelaskan tentang isi al-Qur'an, maka yang dijelaskan pastilah mendahului penjelasannya.[10]

Definisi ulama hadis yang memasukkan perkataan Nabi SAW., sebagai hadis menjadikannya tidak dapat diketahui kecuali dengan cara oral (*khabar*). Mereka (ulama hadis) membagi *khabar* menjadi dua yaitu *āḥad* dan *mutawātir.* Menurut Abū Rayyah pembagian ini tidak bisa dihindari karena hadis sejak awal tidak mendapatkan perhatian lebih

[9] Mahmud Abū Rayyah, *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* (Mesir: Dār al-Ta'līf, 1958), hlm. 12.

[10] *Ibid.,* hlm. 12-13.

sebagaimana umat Islam mencurahkan perhatiaannya kepada al-Qur'an. Abu Rayyah mendefinisikan *khabar mutawātir* adalah khabar yang meriwayatkan tentang *suluk* Nabi SAW., secara turun-temurun disampaikan oleh banyak perawi sehingga tidak ada kemungkinan masuknya unsur-unsur kebohongan.[11] Oleh karena itu, khabar ini memiliki kebenaran mutlak karena bersifat konkrit, berbeda dengan perkataan ataupun ketetapan Nabi yang abstrak, sehingga kebenarannya tidak dapat mutlak, apalagi hadis banyak diriwayatkan dengan makna.

Sedangkan definisi *khabar āḥad* adalah *khabar* yang perawinya tidak memenuhi persyaratan *mutawātir* dan kebenarannya tidak mutlak. Ketidak mutlakan *khabar āḥad* berlaku untuk semua perawi hadis.[12]

Para ulama berbeda pendapat tentang keberadaan hadis *mutawātir*, mayoritas mengatakan bahwa hadis *mutawātir* sangat sedikit bahkan terkesan tidak ada, karena keberadaan hadis yang diriwayatkan oleh para perawi yang '*ādil* dari perawi pertama hingga akhir perawi sangatlah mustahil.[13] Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa semua hadis yang terdapat dalam kitab-kitab hadis adalah hadis *āḥad.*

Adapun hadis *āḥad,* semua ulama setuju dan menyepakati keberadaannya, meskipun mereka menyadari bahwa hadis tersebut bersifat (*ẓann*) tidak mutlak. Secara garis besar hadis *āḥad* dibagi menjadi dua yaitu; *ṣaḥīḥ* dan *gairu ṣaḥīḥ*. *Ṣaḥīḥ* adalah hadis yang penisbatannya kepada Muhammad SAW., benar dan tepat. Sedangkan *gairu ṣaḥīḥ*

[11] *Ibid.,* hlm. 248.
[12] *Ibid.,* hlm. 248.
[13] *Ibid.,* hlm.252-253.

adalah hadis yang kebenaran sumber asalnya masih diragukan.[14]

Pemilahan terhadap hadis *āḥad* di atas, menurut Abū Rayyah muncul ketika masa al-Bukhārī dan Muslim, karena pada awalnya semua hadis terkumpul dalam satu karya tanpa adanya pemilahan terhadap hadis sahih dan tidak sahih. Pemetakan antara hadis sahih dan tidak sahih hanya terjadi pada hadis *āḥad*. Oleh karena itu, para ulama uṣūl al-fiqh dan teologi (fiqh) tidak seharusnya menjadikan hadis *āḥad* sebagai pijakan utama dalam mengambil keputusan sebagai landasan hukum, karena ulama sendiri masih berbeda pendapat dan tidak memiliki pedoman yang pasti dalam menentukan kesahihan sebuah hadis.[15]

Melihat pemetakan hadis yang variatif tersebut, Abū Rayyah tidak seutuhnya sependapat dengan *jumhūr al-'ulamā'*, ada perbedaan mendasar yaitu bahwa dia tidak menjadikan sunnah secara keseluruhan sebagai sumber kedua ajaran Islam. Sebab, dalam hal ini dia membagi sunnah menjadi dua, yaitu: *Pertama, al-sunnah al-'amaliyah al-muttafaq 'alaih* (sunnah yang berupa perbuatan yang telah disepakati kesahihannya), sunnah inilah yang menjadi rujukan kedua ajaran Islam. *Kedua,* hadis yang berupa perkataan dan ketetapan Nabi SAW., yang banyak tertuang dalam hadis-hadis *āḥad.* Hadis seperti ini menjadi rujukan ketiga dalam Islam.[16] Abū Rayyah menetapkan syarat khusus untuk hadis *āḥad* yang dapat dijadikan rujukan dalam ajaran Islam yaitu apabila hadis tersebut telah dipraktikkan oleh generasi Islam terdahulu.

[14] *Ibid.,* hlm. 253.
[15] *Ibid.,* hlm. 259.
[16] *Ibid.,* hlm. 12-15.

Jadi, ajaran Islam memiliki tiga pedoman, pertama al-Qur'an, kedua *al-sunnah al-'amaliyah al-muttafaq 'alaih* dan ketiga hadis *āḥad*. Dengan kedudukan hadis seperti yang dijelaskan di atas, Abū Rayyah sependapat dengan Rasyīd Riḍā bahwa hadis tidak mungkin menghapus (men-*nasakh*) al-Qur'an.[17]

Abū Rayyah juga berpendapat bahwa sunnah digunakan hanya untuk menunjukkan perilaku Muhammad SAW., dalam urusan agama. Sedangkan perilaku beliau dalam kehidupan duniawi bukanlah sunnah, namun disebut *amr irsyād.*[18] Dan hanya sunnahlah yang dapat digunakan oleh umat Islam sebagai referensi dan panutan dalam urusan agama, sedangkan *amr irsyād* tidak harus diikuti karena sesuatu yang bersifat *irsyād* tidak mengandung sebuah kewajiban ataupun anjuran (*mandūb)* untuk diikuti disebabkan tidak adanya unsur *taqarrub* (mendekatkan diri pada Tuhan) dan ibadah dalam masalah tersebut.[19] Dalam hal ini, Abū Rayyah menukil pendapat seorang Menteri Yaman untuk mendukung idenya tersebut, yaitu:

غير خاف عمن له أنس بقواعد العلماء أن أفعال النبي صلي الله عليه وسلم عند المحققين لا تدل بنفسها على الوجوب, ولاعلى الندب, وإنما تدل على الإباحة – والقدر المقطوع به أنه لم يكن يفعل المعاصي المحرمة, فإن فعل شيئا من الصغائر سهوالم يقر عليه, وبين الله تعالى ذلك- وقال المحققون: إذا فعل فعلا نظرنا هل دلت القرائن على أنه فعل ذلك متقربا به إلى الله تعالى أولا, فإن لم تدل القرائن على ذلك لم يستجب التاسي به وكان من فعله على الإباحة, من شاء فعله ومن شاء تركه, ومن ذلك إقراره لعمر بن الخطاب على مخالفة رأيه في قصة أسرى بدر[20]

[17] *Ibid.,* hlm. 15.

[18] *Ibid.,* hlm.

[19] *Ibid.,* hlm. 15-16.

[20] Seseorang yang memahami kaedah-kaedah ulama', maka ia akan menyatakan bahwa perilaku Nabi SAW., tidak serta merta menjadi sebuah perintah yang wajib atau sangat dianjurkan untuk dilaksanakan,

Posisi Rasulullah di sini dianggap sebagai manusia biasa yang mungkin untuk melakukan kesalahan, sebagaimana sabdanya yang diriwayatkan oleh Rāfi' ibn Khudaij sebagai berikut:

إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشئ من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشئ من رأيي فإنما أنا بشر.[21]

Abū Rayyah mencoba untuk membedakan posisi Nabi SAW., sebagai seorang rasul dan sebagai manusia pada umumnya. Sehingga, ketika dia menjadi seorang nabi maka dia akan menjadi *ma'ṣūm,* semua perbuatan dan perkataannya tentang akidah, ibadah dan akhlak harus diikuti karena semua hal tersebut merupakan titah Tuhan. Sedangkan selain dari tiga hal tersebut tidaklah wajib untuk diikuti karena itu merupakan hasil ijtihad Nabi SAW., sebagai manusia biasa. Pendapat Abū Rayyah di atas juga

---

namun dia mengandung unsur mubah (boleh), namun perbuatan Nabi tidak ada yang menunjukkan kepada kemaksiatan yang diharamkan. Para *al-muhaqqiqūn* menyatakan: kita harus cermat dalam melihat perbuatan yang dilakukan oleh Nabi SAW., apakah ada unsur untuk mendekatkan diri kepada Allah (ibadah) atau tidak? Jika tidak ada unsur *taqarrub* kepada Allah maka perbuatan tersebut memiliki hukum mubah, yaitu boleh diikuti dan boleh juga tidak diikuti, hal ini pernah terbukti ketika Nabi menyetujui pendapat Umar ketika menetapkan hukuman bagi para tahanan Badar, dimana ketetapan tersebut berbeda dengan pendapat yang disampaikan oleh Nabi. *Ibid.,* hlm. 17.

[21] Asbāb al-Wurūd hadis ini yakni kisah tentang perjalanan Nabi ke Madinah. Suatu ketika Nabi saw pergi ke Madinah, diperjalanan beliau bertemu dengan sekelompok orang yang sedang mengawinkan atau menyerbukkan bunga pohon kurma, mereka meminta saran kepada Nabi 'apa yang sebaiknya mereka lakukan?', Nabi pun menjawab bahwa lebih baik mereka tidak melakukan penyerbukan tersebut, mereka mengikuti saran itu. Namun justru mereka rugi karena kurma mereka tidak berbuah, mereka melaporkan kejadian ini pada Nabi, lalu Nabi menyatakan hadis tersebut. Lihat lebih lengkap Muhammad bin Yusuf al-Ṣamihī al-Syāmī, *Subul al-Hudā wa al-Rasya,* jld. 12, bāb. Fī Ḥukm 'Aqd Qalbihi saw fī Umūr al-Dunyawiyah (Mesir: al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyah, tt), hlm. 7.

seirama dengan pendapat para ulama uṣūl al-fiqh yang beranggapan bahwa tidak semua perbuatan Nabi SAW., menjadi sunnah yang harus diikuti. Ini karena tidak semua perbuatannya mengandung hukum. Sebab, seringkali hadis tersebut hanya berisi tentang sebuah reaksi terhadap budaya Arab.[22]

Pemahaman dan Kritik Hadis Maḥmud Abū Rayyah

Abū Rayyah merupakan salah satu pemikir Mesir yang sangat kritis dalam memahami hadis-hadis Nabi SAW. Karena itu, untuk mengetahui bagaimana Abū Rayyah memahami dan mengkritisi hadis-hadis Nabi SAW., maka berikut ini akan dibahas tentang hadis-hadis yang telah dipahami oleh Abū Rayyah secara cermat dan kritis dalam kitabnya *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.*

1. Hadis Kebohongan atas Nama Nabi SAW.

   Abū Rayyah hidup di masa atmosfer kekecewaan akan *kemandekan* pemikiran umat Islam, sehingga jiwa kritik pun berkembang dengan pesat. Hal inilah yang juga terjadi pada Abū Rayyah, ketika dia mempelajari hadis yang diyakini sebagai sumber kedua ajaran Islam, dia justru menemukan banyak hadis yang menurutnya tidak mungkin berasal dari Nabi SAW. Hal ini dikarenakan bahasa yang digunakan dalam hadis tersebut tidak mencerminkan bahasa Nabi SAW., yang fasih, masuk akal dan dapat menggetarkan hati orang yang mendengarnya. Karena itu, menurutnya hadis-hadis tersebut perlu dicermati secara teliti dan dikritisi secara lebih tepat. Salah satu hadis yang dicurigai oleh

[22] Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ani Hadits Paradigma Interkoneksi, Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis...*, hlm. 57.

Abū Rayyah adalah hadis tentang larangan berbohong atas nama Nabi SAW., sebagai berikut:

من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار[23]

Hadis tersebut dinyatakan oleh para ulama sebagai salah satu contoh hadis mutawatir karena memiliki banyak jalur sanad (*ṭuruq).* Namun, menurut Abū Rayyah, redaksi hadis di atas yang hanya terdapat pada riwayat Bukhārī dari Anas dan Abū Hurairah mengandung kejanggalan, sehingga harus diteliti kembali. Adapun kejanggalan tersebut adalah tercantumnya kata "متعمدا", sedangkan pada riwayat lain mayoritas tidak menggunakan kata "متعمدا", sebagaimana terdapat pada riwayat lain dalam Bukhārī (w.256 H), Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), al-Dārimī (w. 280 H), Ibnu Mājah (w. 273 H), Abū Dāwūd (w. 316 H), al-Nasā'ī (w. 302 H) dan al-Dāruquṭnī dari mayoritas riwayat *kibār* sahabat Nabi SAW., sebagaimana pada riwayat tiga khalifah, yaitu Umar ibn Khaṭṭāb, Uṡmān ibn 'Affān dan 'Ali ibn Abī Ṭālib.[24]

---

[23] Hadis tersebut diriwayatkan oleh Bukhārī dari Anas dan Abū Hurairah. Ulama berbeda pendapat dalam menanggapi hadis tersebut, pendapat pertama menyatakan bahwa hadis itu merupakan responsif Nabi SAW., terhadap realita yang terjadi yaitu adanya pemalsuan hadis pada zaman Nabi SAW. Dengan pendapat tersebut mereka memandang bahwa pemalsuan hadis telah terjadi sejak zaman Nabi SAW., masih hidup. Pendapat kedua menyatakan bahwa hadis tersebut bersifat prediktif dari Nabi SAW., dimana Nabi memprediksikan akan terjadinya pemalsuan hadis sehingga Nabi merespon dengan memberikan peringatan keras bagi para pelakunya, dengan pendapat ini berarti pemalsuan hadis tidak terjadi pada zaman Nabi SAW. Lihat lebih lengkap Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekaan Historis Metodologis* (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 6-10.

[24] Adapun redaksi hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dari 'Umar ibn Khaṭṭāb yakni عن عمر مرفوعا: من كذب عليّ فهو في النار dan hadis lain dari Ibnu Zubair yang diriwayatkan oleh Abu Dāud, al-Nāsa'I, Ibnu Mājah, al-

Dengan adanya banyak riwayat lain yang tidak menggunakan kata متعمدا, Abū Rayyah semakin yakin bahwa kata tersebut merupakan sisipan dari perawi hadis bukan dari Nabi SAW. Keyakinan itulah yang memicu Abū Rayyah untuk berasumsi bahwa hadis tersebut tidak mungkin dari Nabi SAW., karena "bohong" merupakan suatu perbuatan yang telah disepakati keburukannya disengaja ataupun tidak disengaja. Berbohong merupakan sifat tercela baik dilakukan secara sengaja ataupun tidak. [25] Karena berbohong merupakan perbuatan mengada-ada, menambah atau mengurangi sesuatu yang sejatinya telah sempurna. Penambah atau pengurangan atas nama Muhammad SAW., akan menyebabkan munculnya titah atau ajaran-ajaran baru yang sejatinya tidak berlandaskan dan bersumber dari perintah atau larangan Nabi SAW. [26]

Dengan adanya kata "متعمدا" seakan-akan hadis tersebut hanya menyoroti kebohongan yang disengaja, maka kebohongan yang tidak disengaja boleh dilakukan dan Rasulullah SAW., mendukung itu. Mendukung dalam makna memberikan celah kepada siapapun untuk melakukan kebohongan dengan syarat melakukannya dengan tidak disengaja. Hal ini tidaklah sesuai dengan

---

Dārimī dan al-Dāruquṭnī yaitu : من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار, serta hadis لا تكذبوا علي فإنه من كذب علي فليلج النار adalah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī. Lihat lebih lengkap Mahmud Abū Rayyah, *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyah...*, hlm. 33; Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar,* jld. 1, bāb. Iṡmun man każżaba 'alā' al-Nabī, hlm. 52; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hambal,* jld. 1, bāb. Musnad Umar ibn Khaṭṭāb, hlm. 46. CD ROM Maktabah al-Syamilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[25] Mahmud Abū Rayyah, *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyah...,* hlm. 35.

[26] *Ibid.,* hlm. 37.

kepribadian Muhammad SAW., yang dijuluki *al-Amīn* (orang yang dapat dipercaya).

Kata 'متعمّدا' juga membuka celah adanya kemungkinan pemaknaan baru. Dengan kata lain, memungkinkan adanya pembolehan melakukan pembohongan atas nama Nabi SAW., jika dilakukan secara tidak sengaja. Selain itu kata "متعمدا" dalam hadis tersebut bersifat ambigu, karena ia tidak memiliki batasan-batasan yang jelas. Hal ini karena kata "متعمدا" bersentuhan dengan niat yang hanya diketahui pengujar. Dengan demikian, siapapun akan mudah melakukan kebohongan-kebohongan tanpa merasa khawatir akan ada pihak lain yang akan melarang, mencegah dan menghalang-halangi. Dengan kata lain, seseorang akan dengan mudah mengarang hadis, meskipun dikemudian hari ia akan mengatakan bahwa ia telah mengarang hadis itu dalam keadaan tidak sengaja.

Dari penjelasan di atas, Abū Rayyah meyakini kebenaran asumsinya bahwa hadis tersebut tidak diucapkan oleh Nabi SAW., kalaupun itu dari Rasulullah SAW., maka kalimat متعمدا bukan bagian dari hadis tersebut. Kata tersebut hanyalah sisipan yang dimasukkan oleh orang-orang yang ingin membela dirinya yang telah membuat hadis untuk mendekatkan diri atau menjilat para penguasa. Tetapi, orang-orang tersebut justru mengaku bahwa hal itu dilakukannya secara tidak sengaja, sehingga tidak termasuk pada ancaman Nabi SAW., tersebut.[27] Sebagaimana telah

[27] *Ibid.,* hlm. 36.

diriwayatkan oleh Muslim dari Yahya ibn Sa'īd al-Qaṭṭān seperti berikut ini:

قال يحيى بن القطان : لم نر الصالحين في شيئ أكذب منهم في الحديث. قال مسلم : يجري الكذب على لسانهم و لا يتعمدون الكذب [28]

2. Hadis yang Diriwayatkan Secara Makna

Matan sebagai salah satu bagian dari hadis, seharusnya juga mendapatkan perhatian sebagaimana sanad dan diriwayatkan secara lafadz sebagaimana diucapkan oleh Nabi SAW. Namun pada kenyataannya, matan hadis sering dimarginalkan bahkan periwayatannya pun sangatlah fleksibel yaitu mengikuti pemahaman perawi dan menggunakan bahasa mereka sendiri, atau disebut dengan periwayatan secara makna.

Sebenarnya, periwayatan hadis dengan makna menjadi polemik tersendiri di kalangan umat Islam, mereka terpecah menjadi dua golongan, yakni: *Pertama,* golongan yang membolehkan meriwayatkan hadis secara makna, yaitu 'Alī ibn Ṭālib, Ibn 'Abbās, Anas, Ibnu Mālik, Hasan al-Baṣrī, 'Amr ibn Dinār, Abū Husain, Abū Hanīfah dan al-Syāfi'ī. Mereka membolehkan periwayatan dengan makna, dengan beberapa syarat, diantaranya: 1) perawi memahami dan mengetahui lafadz hadis secara sempurna, 2) menggunakan lafadz yang memiliki makna sesuai dengan lafadz asli, 3) lafadz pengganti tidak mengandung unsur ambigu atau multi

[28] Al-Qaṭān berkata: "kami tidak melihat (menemukan) orang-orang salih berbohong dalam hadis." Muslim berkata: "kebohongan yang dilakukan oleh mereka (orang-orang salih) adalah kebohongan yang tidak disengaja." Lihat, *Ibid.,* hlm. 111; Abū Husain Muslim al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim,* CD ROM Maktabah al-Syamilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws

tafsir, 4) lafadz hadis yang diriwayatkanpun tidak ambigu.[29]

Dalil yang menjadi pegangan kelompok ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah al-Laiṡī:

عن الليثي قال : قلت يا رسول الله, إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمعه منك' يزيد حرفا أو ينقص حرفا, فقال : ((إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا و أصبتم المعنى فلا بأس)) فذكر للحسن فقال : لولا هذا ما حدثنا[30]

Dari hadis tersebut dapat dipahami bahwa diperbolehkan meriwayatkan hadis dengan makna, jika tidak merubah subtansi hadis yaitu menghalalkan yang haram, ataupun sebaliknya mengharamkan yang halal.

Kedua, golongan yang menolak atau melarang periwayatan hadis dengan makna, diantaranya Ibnu Sirrīn, Ṡa'lab, Abū Bakar al-Rāzī.[31] Dalil yang menjadi landasan pemikiran mereka adalah:

قول النبي صلى الله عليه وسلم: رحم الله أمرا سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع[32]

---

[29] Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah…*, hlm. 50.

[30] Dari al-Laytsi dia berkata: Ya Rasulullah, aku mendengar hadis dari engkau namun aku tidak dapat menyampaikannya sebagaimana engkau menyampaikan, ketika aku menyampaikannya kadang kala bertambah satu huruf dan kadang kala berkurang satu huruf, maka Nabi menjawab: Jika kalian tidak menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal serta hadis tersebut memiliki makna yang sama, maka itu diperbolehkan. Dalam riwayat Hasan disebutkan kalimat: kalau bukan karena hadis ini maka kami tidak akan meriwayatkan hadis. *Ibid.,* hlm. 51.

[31] *Ibid.,* hlm. 51.

[32] Nabi SAW., bersabda: Semoga Allah merahmati seseorang yang mendengarkan ucapanku, kemudiannya menghafalnya dan menyampaikannya sesuai dengan apa yang dia dengar. Seseorang yang menyampaikan dengan baik akan lebih memahami daripada orang yang hanya mendengarkan.

Dari hadis di atas, mereka memahami bahwa meriwayatkan hadis secara lafadz menunjukkan kemampuan daya hafal perawi, selain itu cara tersebut juga merupakan perintah Nabi SAW., sehingga Allah SWT., akan melimpahkan rahmat-Nya bagi orang yang melakukannya dan mendapatkan pujian dari Nabi SAW. Golongan ini tentunya sangat menjaga perkataan Nabi SAW., dalam bentuk hadis tersebut secara sungguh-sungguh dalam bentuk *lafẓ*.

Selain hadis di atas yang menjadi landasan kelompok tersebut, ada beberapa alasan yang mereka sampaikan yaitu, 1) tatkala periwayatan dengan makna diperbolehkan, maka secara langsung akan melahirkan hadis-hadis baru. 2) periwayatan dengan makna akan menimbulkan perbedaan lafadz, jika hal ini terjadi pada tingkatan rawi pertama, tidak mungkin tidak pada tingkatan terakhir lafadz asli akan hilang secara keseluruhan. Dengan demikian, hadis lebih mengutamakan ucapan para perawi daripada ucapan Nabi SAW. 3) periwayatan secara makna akan terjadi perbedaan teks antara satu hadis dengan hadis yang lainnya, sehingga kadang memunculkan hukum baru. [33]

Periwayatan hadis secara makna pada akhirnya akan menghadirkan kerancuan, hal ini karena pemahaman masing-masing orang berbeda, sesuai dengan kemampuan meresapi, menghayati dan daya nalar yang dia miliki. Apalagi tidak semua orang Arab memahami perkataan Arab secara baik, sebagaimana tidak semua orang Indonesia, Inggris, Prancis dan sebagainya memahami bahasa mereka dengan baik.

[33] Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah...,* hlm. 52.

Ketika hal itu terjadi, maka nilai kebenaran hadis akan bersifat *ẓannī*, nisbi dan tidak mutlak, terkandung pada subjek atau pembaca. Tiap-tiap perawi atau pembaca pada akhirnya akan menghadirkan makna-makna yang berbeda dengan redaksi hadis yang berbeda pula. Jika demikian adanya, adakah hadis yang bersumber dari Muhammad SAW., sementara telah terjadi perubahan dalam setiap periwayatan? Di bawah ini penulis akan menyampaikan beberapa contoh hadis yang diriwayatkan secara makna.

a. Hadis *al-Tasyahud* Dalam Salat

1) Hadis Ibnu Mas'ūd

عن عبد الله بن مسعود قال : علمني رسول الله التشهد وكفى بكفه كما يعلمني السورة من القرآن : التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته, السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده و رسوله[34]

2) Hadis Ibnu 'Abbas

رسول الله يعلمنا السورة من القرآن فيقول, قولوا : عن ابن عباس قال : كان التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله, السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين, أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله [35]

---

[34] Hadis ini diriwayatkan dalam kitab *ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ṣaḥīḥ Muslim, sunan Abī Da'ud* dan dinyatakan sebagai hadis sahih oleh al-Bānī. Lihat lebih lengkap Muhammad ibn Ismā'īl Abū Abdullah al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar,* bāb. al-Tasyahud fī al-ākhirah, jld. I, hlm. 286; Muslim ibn al-Ḥujjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim,* bāb. al-Tasyahud fī al-Ṣalāh, jld. I, hlm. 303; Sulaiman ibn al-asy'aṡ Abū Dāud, *Sunan Abī Dāud,* bāb. Man lam yara al-jarh bi bismillah al-raḥmān al-rahīm, jld. I, hlm. 267, CD ROM Maktabah al-Syāmilah versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[35] Hadis tersebut dinyatakan sebagai hadis sahih oleh al-Bānī. Hadis ini terdapat dalam kitab *sunan al-Nasā'ī,* bāb. al-Takhfīf fī al-tasyahud al-awwal, jld. II, hlm. 593; Menurut al-Tirmiżī hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas di atas merupakan hadis hasan

3) Hadis ‘Umar ibn Khaṭṭāb

عن عبدالرحمن بن عبد القارئ أنه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنبر يقول, قولوا : التحيات الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله[36]

Perbedaan tiga hadis di atas berpengaruh kepada aplikasi dalam salat. Inilah yang kemudian menjadikan perbedaan pandangan di antara imam-imam mazhab. Madzhab Abū Hanifah dan Ahmad ibn Hanbal menggunakan hadis Ibnu Mas’ūd. Madzhab Imam Mālik memilih hadis ‘Umar ibn Khaṭṭāb. Sedangkan mazhab Imam Syāfi’ī memakai hadis Ibnu ‘Abbas.[37]

Selain berpengaruh pada munculnya perbedaan pendapat di kalangan umat Islam, hadis di atas menurut Abū Rayyah juga tidak membahas tentang salawat pada Nabi SAW. Hal ini akan menjadikan hadis tersebut terkesan bertentangan dengan hadis lain yang menyatakan bahwa salat tidak sah tanpa bersalawat pada Nabi saw, yakni hadis لا صلاة لمن لم يصل علي النبي.[38]

---

garīb, lihat lebih lengkap Muhammad ibn Isa Abū Isa al- Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī,* bāb. mā jāa fī al-tasyahud, jld. II, hlm. 83, CD ROM Maktabah al-Syāmilah versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[36] Hadis ini menurut al-Hakim merupakan hadis yang sahih, sesuai dengan syarat kesahihan hadis yang ditetapkan oleh imam Muslim. Lihat lebih lengkap al-Hākim al-Naisābūrī, *Mustadrak al-Hākim,* bāb. al-Ta’mīn, jld. I, hlm. 398 ; Anas ibn Mālik, al-*muwaṭa’,* bāb. al-tasyahud fī al- ṣalāh, jld. II, hlm. 124, CD ROM Maktabah al-Syamilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[37] *Ibid.,* hlm. 58.

[38] Tidak sah salat seseorang yang tidak bersalawat kepada Nabi SAW., dan hadis من صلى صلاة لم يصل فيها عليّ وعلى أهل بيتي لم تقبل منه (Barang siapa yang melaksanakan salat dan tidak bersalawat atasku dan keluargaku maka tidak diterima salatnya). Lihat lebih lengkap Muhammad ibn ‘Abdullah Abū Abdullah al-Hākim al-Naisābūrī, *Mustadrak ‘alā al- ṣaḥīḥaini,* jld. 1,

Untuk mengkompromikan kedua hadis di atas, Abū Rayyah menyatakan bahwa hadis tentang bersalawat pada Nabi SAW., dalam salat adalah *ḍa'īf,*[39] dan merupakan ajaran syī'ah yang diajarkan oleh Abū Ja'far Muhammad al-Bāqir ibn 'Ali ibn al-Husain. Sedangkan perintah bersalawat yang terdapat dalam al-Qur'an surat al-Aḥzab ayat 56 (صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا), menurut Abū Rayyah ayat tersebut berisi tentang perintah untuk bersalawat pada Nabi SAW., satu kali dalam seumur hidup, baik ketika salat ataupun di luar salat, karena kata perintah tidak mengandung pengulangan (*al-tikrār*).[40] Pendapat tersebut di atas, dinukil oleh Abū Rayyah dari pendapat Ibnu Najīm berikut:

وأما موجب الأمر في قوله تعالى (صلوا عليه) فهو افتراضها في العمر مرة واحدة في الصلاة أو خارجها, لأن الأمر لا يقتضي التكرار, وهذا بلا خلاف[41]

Meskipun Abū Rayyah menolak hadis yang diriwayatkan secara makna untuk dijadikan sebagai sumber hukum Islam, namun pada sisi lain Abū Rayyah masih dapat menerimanya jika hadis

---

bāb. Al-Ta'mīn, hlm. 402, CD ROM Maktabah al-Syamilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[39] Hadis *ḍa'īf* menurut Abū Rayyah tidak dapat digunakan sebagai landasan dalam beragama secara mutlak, baik dalam ibadah ataupun muamalah. Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah*..., hlm. 255-256.

[40] إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Sesungguhnya Allah dan Malaikat-Nya bersalawat atas Nabi, wahai orang-orang yang beriman bersalawatlah kalian atasnya (Nabi) dan berilah juga salam kepadanya.

[41] Sedangkan perintah yang tertuang dalam ayat صلوا عليه, merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan satu kali dalam seumur hidup, baik dalam salat ataupun diluar salat, kaena kata perintah tidak mengandung unsur pengulangan. Lihat. Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah*..., hlm. 58.

tersebut merupakan hadis *'amalī*. Atau dengan kata lain, hadis tersebut bagi Abū Rayyah dikategorikan sebagai sunah amali. Hal ini karena pemaknaan sunah lebih luas daripada makna hadis. Penerimaan Abū Rayyah terhadap hadis *qaulī* tersebut tampak pada hadis di atas, yaitu hadis *al-tasyahud* dalam salat.[42] Dengan adanya perbedaan lafadz dalam hadis di atas, Abū Rayyah berkesimpulan bahwa hadis tersebut merupakan hadis *qaulī* yang diriwayatkan secara makna, sekaligus sunah *'amalī* yang dipraktekkan para sahabat secara turun-temurun hingga zaman kita saat ini. Jadi hadis itu dapat dinyatakan sahih dan patut untuk menjadi landasan dalam beragama.[43]

b. Hadis Islam dan Iman

1) عن أبي أيوب قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه و سلم فقال دلني على عمل أعمله يدنيني من الجنة ويباعدني من النار قال تعبد الله لا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصل رحمك فلما أدبر قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إن تمسك بما أمر به دخل الجنة[44]

2) عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن أعرابيا أتى النبي صلى الله عليه و سلم فقال دلني على عمل إذا عملته دخلت الجنة . قال (تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان) . قال والذي نفسي بيده لا

[42] *Ibid.,* hlm. 55-56.

[43] *Ibid.,* hlm. 55-59.

[44] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim,* bāb. Bayān al-Īmān allażī yadkhul bihi al-jannah wa anna man tamassak bimā amara bihi dakhala, jld. I, hlm. 42, CD ROM Maktabah al-Syamilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws.

أزيد على هذا . فلما ولي قال النبي صلى الله عليه و سلم (من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا)[45]

3) وعن أبي هريرة في حديث جبريل: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم : سلوني, فهابوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه وقال: يارسول الله ماالاسلام؟ قال :لاتشرك بالله شيئا وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان. قال:صدقت. ثم قال: يارسول الله ماالايمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالغيب وتؤمن بالقدر كله قال:صدقت. قال: يارسول الله ما الاحسان؟ قال أن تخشي الله كأنك تراه فانك ان لا تكن تراه فانه يراك. الخ

Ketiga hadis di atas berbeda-beda redaksi, ada yang menyebutkan kata وتصل رحمك dan ada yang tidak menyebutkannya, begitu pula dengan kata وتصوم رمضان. Imam al-Nawawī mengomentari beberapa hadis tersebut terutama yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah dari Ṭalha. Hadis yang menceritakan tentang Malaikat Jibril yang datang ke tengah-tengah majlis Nabi SAW., dalam rupa seorang laki-laki, kemudian dia bertanya tentang imam dan Islam. Menjadi pertanyaan besar bagi Abū Rayyah, terutama dalam hadis tersebut tidak tercantum kewajiban menunaikan ibadah haji.[46]

Telah menjadi keyakinan umat Islam secara umum, bahwa rukun Islam terdiri dari lima pilar, yaitu: membaca dua kalimat syāḥadat, mendirikan shalat, membayar zakat, mengerjakan puasa di

[45] Muhammad ibn Ismā'īl Abū Abdullah al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar,* bāb. wujūb al-Zakāh, jld. 2, hlm. 506. CD ROM Maktabah al-Syamilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[46] Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah*..., hlm. 63.

bulan Ramadan, dan melaksakan ibadah haji bagi yang mampu. Sangat disayangkan, semua hadis yang ada di atas tidak satupun yang membahas secara lengkap kelima pilar tersebut, bahkan ada satu hadis yang memberi tambahan berupa menyambung silaturrahmi. Begitu juga dengan iman, telah menjadi keyakinan secara umum bahwa keimanan terdiri dari enam pilar utama yaitu: iman kepada Allah, iman kepada kitab suci, iman kepada malaikat, iman kepada Rasul, iman kepada hari kiamat, dan iman kepada qaḍā' dan qadar. Sedangkan dalam periwayat Abū Hurairah terdapat kata 'iman kepada hal ghaib, dan iman kepada adanya pertemuan antara Allah dan hamba-Nya.[47]

Menanggapi perbedaan-perbedaan yang ada Abū Rayyah mengamini pendapat imam Nawawī, bahwa redaksi hadis yang berbeda-beda terletak pada kekuatan masing-masing perawi dalam meriwayatkan hadis-hadis Nabi SAW., hal ini menurut Abū Rayyah tanpa disadari akan menimbulkan kemungkinan-kemungkinan adanya perubahan-perubahan hadis. Maka, ketika perubahan terjadi pada hadis, timbul sebuah pertanyaan, apakah hadis tersebut layak diatas-namakan Nabi SAW., sebagai pengujar?.[48] Al-Qaḍī 'Iyāḍ menguatkan pendapat imam Nawawī di atas bahwa perbedaan yang terjadi pada redaksi hadis tentang Islam dan iman di atas memang bersumber

[47] *Ibid.,* hlm. 62.
[48] *Ibid.,* hlm. 63.

dari periwayatan secara makna atau dari kekuatan hafalan para perawi bukan dari Nabi SAW. [49]

Adanya redaksi yang berbeda-beda dalam hadis akan menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan umat Islam. Lafadz hadis yang dapat memicu adanya *ikhtilaf* dalam Islam yaitu: 1) keambiguan sebuah lafadz, 2) majaz atau hakikat lafadz, 3) *ifrād* atau *tarkīb,* 4) khusus dan umum, 5) periwayatan, 6) Ijtihad dalam memahami lafadz, 7) *nāsikh* dan *mansūkh,* 8) luas dan sempitnya sebuah lafadz.

c. Hadis Salat di Banī Quraiẓah

Hadis tentang salat di Banī Quraiẓah "لايصلين أحد إلا في بني قريظة **العصر**" diriwayatkan dalam kitab Bukhārī dan Muslim dengan redaksi yang berbeda. Bukhārī meriwayatkan dengan kata العصر, sedangkan Muslim dengan kata الظهر, padahal keduanya berasal dari satu guru dan satu *isnād*.[50]

Menurut Ibnu Hajar, hal ini terjadi karena Bukhārī meriwayatkan dengan makna, sedangkan Muslim meriwayatkan dengan lafadznya, sehingga terjadilah perbedaan di antara keduanya. Perbedaan ini semakin memberikan kejelasan, bahwa dalam periwayatan hadis seringkali menimbulkan pertanyaan-pertanyaan yang tidak kunjung usai. Abū Rayyah mengutip pendapat al-Bagdādī yang menceritakan prihal penulisan hadis yang dilakukan Bukhārī. Ketika Bukhārī mendengar hadis di Baṣra, hadis tersebut dia tulis di Syam, dan hadis yang dia

[49] *Ibid*.
[50] *Ibid.,* hlm. 65.

dengar di Syam, ditulis ketika di Mesir. Cara penulisan hadis ini akan mengindikasikan adanya beberapa lafadz atau kata yang tidak tertulis, apalagi ketika Bukhārī terdiam saat ditanya apakah dia menulis hadis secara tepat, persis seperti yang dia dengar,[51] hal ini menguatkan asumsi Abū Rayyah bahwa Bukhārī meriwayatkan dengan makna.

Perbedaan dalam periwayatan hadis tentang salat di Banī Quraiẓah di atas, pada akhirnya akan menimbulkan kerancuan dalam menentukan sebuah hukum, apalagi berkenaan dengan perintah ibadah amaliah berupa salat. Tentu akan menjadi persoalan besar, terutama bagi masyarakat awan yang hanya mengetahui salah satu diantara keduanya. Namun bagi, orang yang berilmu, aplikasi atau penerapan hadis tersebut merupakan bukti bahwa syariat Islam menganjurkan untuk melakukan ijtihad dalam memahami sebuah hadis tanpa adanya *taqlīd* sebagaimana yang dilakukan oleh para sahabat saat itu.[52]

d. Hadis *Ṣahīfah* ‘Ali ibn Ṭālib

Ṣahīfah ‘Ali dinyatakan sebagai salah satu bukti tertulis bahwa hadis ditulis sejak zaman Nabi SAW., namun hal ini ditolak oleh Abū Rayyah, karena hadis yang menceritakan tentang *Ṣahīfah* tersebut berbeda-beda lafadz dan redaksinya, sebagaimana tercantum dalam hadis berikut:

---

[51] *Ibid.*

[52] Jasser ‘Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī Majma’ Buhūṡ* (al-Syabakah al-‘Arabiyah li al-Abḥāṡ wa al-Nasyr, 2011), hlm. 3. http://www.jasserauda.net/new/pdf/kamil_alijtihad_almaqasidi.pdf diunduh tanggal 29 Juli 2013

عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي هل عندكم كتاب؟ قال لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة, قال قلت فما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر[53]

> "Dari Abū Juhayfah, dia berkata: aku berkata kepada 'Ali "apakah engkau memiliki kitab (sesuatu yang ditulis)?", 'Ali pun menjawab "tidak, aku tidak memiliki kitab selain kitab Allah (al-Qur'an) atau pemahaman seorang Muslim atau sesuatu yang ada dalam *ṣahīfah* ini". Aku pun berkata: apakah yang ada di dalam *ṣahīfah* tersebut?, Ali menjawab "akal, tebusan tawanan perang dan janganlah seorang Muslim membunuh orang Kafir"[54]

Dari sini, Abū Rayyah berpendapat bahwa adanya kemungkinan hadis tersebut diriwayatkan melalui kekuatan hafalan. Selain itu, tidak ada bukti sejarah yang menguatkan bahwa 'Ali ibn Ṭālib mengajarkan atau membacakan *ṣahīfah* tersebut kepada murid atau kepada keturunannya.[55]

Jika yang dimaksud dengan *ṣahīfah* di atas adalah kumpulan hadis-hadis Nabi SAW., yang ditulis 'Ali ketika Nabi SAW., masih hidup, maka hal tersebut sangat disayangkan oleh Abū Rayyah. Hal ini karena isi

---

[53](1) عن علي رضي الله عنه قال : ما عندنا شيء إلا كتاب الله وهذه الصحيفة عن النبي صلى الله عليه و سلم (المدينة حرم ما بين عائر إلى كذا من أحدث فيها حدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل. (2) عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال : خطبنا علي فقال ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة فقال فيها الجراحات وأسنان الإبل (والمدينة حرم ما بين عير إلى كذا فمن أحدث فيها حدثا أو آوى فيها محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل ومن تولى غير مواليه فعليه مثل ذلك وذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلما فعليه مثل ذلك (3) عَنْ الشَّعْبِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جُحَيْفَةَ يَقُولُ سَأَلْنَا عَلِيًّا فَقُلْنَا هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ سِوَى الْقُرْآنِ فَقَالَ لَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ إِلَّا أَنْ يُعْطِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَبْدًا فَهْمًا فِي كِتَابِهِ أَوْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ قُلْتُ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ قَالَ فِيهَا الْعَقْلُ وَفِكَاكُ الْأَسِيرِ وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ.

[54] Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah…*, hlm. 67.

[55] *Ibid.,* hlm. 28.

dari *ṣahīfah* tersebut hanyalah tentang *diyyah* memperlakukan tahanan dan keharaman kota Madinah, tidak memuat petunjuk-petunjuk yang bermanfaat bagi kehidupan umat Islam, sehingga dapat menjadi rujukan setelah al-Qur'an. Jika seandainya *ṣahīfah* tersebut bertujuan memberikan manfaat bagi umat Islam, niscaya 'Ali akan menulis beribu-ribu hadis yang dia ketahui, apalagi dia termasuk dari orang-orang Arab yang pertama kali mengimani kebenaran Muhammad. [56]

3. Hadis-hadis yang Mengandung *Isrāīliyyāt*

Permasalahan mengenai *isrāīliyyāt* seringkali menjadi masalah tersendiri dalam kaitannya dengan pemaknaan suatu hadis. Ini karena *isrāīliyyāt* dianggap sebagai cerita-cerita yang bukan berasal dari orang Islam itu sendiri. Sehingga, dikhawatirkan cerita tersebut justru akan menjelekkan dan merusak agama Islam. Karena itu, dalam kaitannya dengan masalah *isrāīliyyāt* dalam hadis, Abū Rayyah melandaskan pendapatnya berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Abū Hurairah sebagaimana berikut ini:

روى البخاري عن أبي هريرة : لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون

"Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Abū Hurairah: Janganlah kalian percaya terhadap ahli kitab, dan jangan pula menganggap mereka bohong, tapi katakanlah kami beriman kepada Allah SWT., dan ayat-ayat yang

[56] *Ibid.,* hlm. 69.

diturunkan kepada kalian, Tuhan kami dan Tuhan kalian adalah satu, kepadaNya kami menyerahkan diri."[57]

Dari hadis di atas, dapat dipahami bahwa *ahl al-kitāb* tidak boleh menjadi rujukan bagi umat Islam. Ini karena Yahudi dan Nasrani adalah dua agama yang selalu menginginkan kehancuran Islam, berbagai cara mereka gunakan untuk mencapai cita-cita dan tujuannya.

Abdullah ibn Sabā' merupakan orang Yahudi yang menyatakan diri memeluk agama Islam pada masa khalifah Uṡmān ibn 'Affān. Tujuan keberislaman Abdullah ibn Sabā' lebih didasarkan pada usaha untuk menghancurkan umat Islam dari dalam. Misinya ini berawal dari adanya pergolakan politik umat Islam yang terjadi pada masa khalifah Uṡmān ibn 'Affān, dimana pergolakan politik tersebut terjadi diberbagai kota-kota besar, semisal Baṣra, Kuffah dan Mesir. Di sini, Abdullah ibn Sabā' dengan gerakannya menjadi pihak yang paling bertanggungjawab atas berkembangnya cerita-cerita *isrāīliyyāt* dalam Islam. Hal ini terlihat ketika dia menyebarkan paham atau keyakinan baru bahwa Muhammad SAW., tidak wafat melainkarn akan bangkit kembali, sebagaimana Nabi Isa. Paham ini dia sebarkan di berbagai kota-kota besar Islam. Baṣrah adalah kota pertama yang dia singgahi ketika telah menyatakan diri

[57] Hadis ini digunakan oleh Abū Rayyah untuk mengkritik Abū Hurairah yang tidak konsisten dalam meriwayatkan hadis. Hadis tersebut dinyatakan sahih namun Abū Hurairah justru menjadi salah seorang sahabat yang banyak meriwayatkan hadis *isrāīliyyat.* Abū Rayyah menggunakan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah selalu untuk mengkritik Abū Hurairah. *Ibid.,* hlm. 136.

masuk Islam. Di Baṣrah, dia menyebarkan paham atau ajarannya dengan berbagai godaan dan cara. [58]

Karena itu, mayoritas umat Islam yang menyaksikannya secara perlahan-lahan kemudian terbawa dan mengikuti ajakan Abdullah ibn Sabā'. Bahkan menurut Abū Rayyah, para sahabat mulai meriwayatkan hadis darinya, dan mereka dengan sengaja memalsukan hadis berikut untuk mendukung tindakan mereka tersebut:[59]

روي أبو هريرة وعبد الله بن العاص وغيرهما أن رسول الله قال : حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج[60]

Keadaan tersebut membuat berang Ibnu 'Āmir, dia pun mengusir Abdullah ibn Sabā' dari kota Baṣrah. Kemudian Abdullah ibn Sabā' melanjutkan penyebaran pahamnya ke kota Kuffah, di Kuffah dia mengalami nasib yang sama sebagimana dia alami di Baṣrah. Lalu dia melanjutkan misi pahamnya menuju kota Mesir. Di sinilah dia baru memiliki kebebasan dalam menyebarkan berbagai kebohongan dan propaganda.

Sebagaimana Abdullah ibn Sabā' memasukkan unsur-unsur Yahudi dalam Islam (hadis), Tamīm ibn Aus al-Dāri juga melakukan kristenisasi dalam hadis, yaitu memasukkan ajaran-ajaran Kristen ke dalam

---

[58] *Ibid.,* hlm. 150-151.

[59] *Ibid.,* hlm. 137.

[60] Abū Hurairah dan 'Abdullah bin al-'Āṣ dan selain mereka meriwayatkan bahwa Rasulullah bersabda: tidak berdosa orang yang meriwayatkan hadis dari Banī Isrā'il. Hadis ini menurut al-Bānī merupakan hadis yang sahih, namun menurut Ahmad ibn Hanbal merupakan hadis *ṣaḥīḥ li gairihi.* Lihat lebih lengkap Sulaiman ibn al-asy'aṡ Abū Dāud, *Sunan Abī Dāud,* bāb. al-ḥadīṡ 'an banī Isrāīl, jld. 2, hlm. 346; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal,* bāb. Musnad Abī Hurairah, jld. 2, hlm. 474. CD ROM Maktabah al-Syāmilah versi 3.28, http://www.shamela.ws.

tubuh umat Islam, yang disebut dengan *al-Masīhiyyāt*. Tamīm ibn Aus al-Dāri memeluk Islam setelah peristiwa perang Tābūk, kemudian bersama-sama Nabi SAW., mengikuti berbagai peperangan. Kedudukannya sebagai seorang pendeta Palestina sebelum memeluk Islam, telah mempengaruhi tata-cara berdakwahnya dalam menyebarkan agama Islam. Hadis yang mengandung nilai-nilai kristenisasi adalah hadis tentang keistimewaan Nabi Isa.[61] Berikut beberapa hadis *isrāīliyyāt* dan *al-masīhiyyāt* yang dibahas Abū Rayyah dalam kitabnya *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyah*

a. Hadis Keutamaan Masjid al-Aqṣā

Keutamaan Masjid al-Aqṣā disandingkan dengan keutamaan masjid al-Harām dan masjid al-Nabawī. Hal ini terdapat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurāirah bahwa tiga masjid yang sangat dianjurkan untuk dikunjungin yaitu masjid al-Hāram, masjid al-Nabawī dan masjid al-Aqṣā

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و سلم قال لا تشدوا الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجد الحرام مسجد الأقصى ومسجدي هذا [62]

Abū Rayyah melihat hadis tersebut bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbās,[63] dalam hadis tersebut Maimūnah

---

[61] Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah...*, hlm. 155-156.

[62] Abū Bakar ibn Abī Syaibah, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīṡ wa al-Āṡār*, bāb. fīmā tasyaddu ilaihi al-riḥāl, jld. 3, hlm. 419, CD ROM Maktabah al-Syāmilah versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[63] عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ امْرَأَةً اشْتَكَتْ شَكْوَى فَقَالَتْ إِنْ شَفَانِى اللَّهُ لأَخْرُجَنَّ فَلأُصَلِّيَنَّ فِى بَيْتِ الْمَقْدِسِ. فَبَرَأَتْ ثُمَّ تَجَهَّزَتْ تُرِيدُ الْخُرُوجَ فَجَاءَتْ مَيْمُونَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم– تُسَلِّمُ عَلَيْهَا فَأَخْبَرَتْهَا ذَلِكَ فَقَالَتِ اجْلِسِى فَكُلِى مَا صَنَعْتِ وَصَلِّى فِى مَسْجِدِ الرَّسُولِ –صلى الله عليه وسلم– فَإِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– يَقُولُ « صَلاَةٌ فِيهِ أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلاَةٍ فِيمَا سِوَاهُ مِنَ الْمَسَاجِدِ إِلاَّ مَسْجِدَ الْكَعْبَةِ ». Lihat. Abū al-Husain Muslim al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, bāb. faḍl al-ṣalāh fī masjidai

istri Nabi SAW., melarang seorang wanita yang bernażar untuk pergi ke masjid al-Aqṣā. Hal ini dilakukan oleh Maimūnah atas dasar sebuah hadis lain yang disampaikan Nabi SAW., yaitu keutamaan salat di masjid Nabi SAW., (al-Nabawī) seribu kali lipat dibandingkan dengan salat di masjid lain kecuali masjid al-Harām. Jika hadis pertama merupakan sabda Nabi SAW., maka tidaklah mungkin Maimūnah melarang wanita tersebut untuk memenuhi keinginannya pergi ke masjid al-Aqṣā. [64]

Dua hadis di atas terlihat bertentangan secara kasat mata, hal ini menurut Abū Rayyah disebabkan karena hadis pertama mengandung penambahan berupa *isrāīliyyāt*, yaitu pada kata مسجد الأقصى. Sedangkan hadis yang berasal dari Nabi SAW., hanyalah memuat مسجد الحرام dan (مسجدي هذا النبوي), maka sebenarnya dua hadis tersebut tidaklah bertentangan, jika hadis yang otentik berasal dari Nabi SAW., menjadi landasan umat Islam, namun sangat disayangkan justru hadis yang mengandung *isrāīliyyāt* telah diriwayatkan dalam beberapa kitab hadis yang menjadi rujukan umat Islam, yaitu kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim.*[65]

Makkah wa al-Madīnah, jld. 4, hlm. 125. CD ROM Maktabah al-Syāmilah versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[64] Mahmud Abū Rayyah, *Adwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyah…,* hlm. 142.

[65] Muhammad ibn 'Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar,* bāb. Faḍl al-Ṣalāh fī masjid Makkah wa al-Madīnah; Abu al-Husain Muslim al-Nisaiburī, *Ṣahih Muslim,* bāb. Lā Tasyaddu al-Rihāl Illa li Ṡalāṡat Masājid, CD ROM Maktabah al-Syāmilah versi 3.28, http://www.shamela.ws.

Berbeda dengan Abū Rayyah dalam memahami hadis tersebut di atas, Goldziher menyatakan bahwa hadis tentang keutamaan masjid al-Aqṣā tersebut merupakan ciptaan Ibnu Syihab al-Zuhrī atas perintah dari Abd al-Mālik ibn Marwān.[66] Sebagai khalifah dari Dinasti Umayyah di Damaskus, Abd al-Mālik mengkhawatirkan umat Islam yang pergi haji ke Makkah membaiat Abdullah ibn Zubair yang menduduki Makkah, sehingga Abd al-Mālik berusaha mengubah keyakinan orang-orang Syam agar tidak menunaikan ibadah haji ke Makkah, namun cukup pengunjungi Qubbah al-Ṣakhrah sehingga mereka tidak dapat melakukan bai'at kepada Abdullah ibn Zubair.[67] Pemahaman yang berbeda atara Goldziher dan Abū Rayyah di atas, merupakan salah satu bukti bahwa Abū Rayyah tidak sepenuhnya mengikuti metode Goldziher dalam memahamami dan mengkritisi sebuah matan hadis.

b. Hadis *al-Jasāsah* dan *Dajjāl*

Hadis tentang *al-jasāsah* dan Dajjāl merupakan salah satu *al-masīhiyyāt* yang dimasukkan Tamim ibn Aus al-Dāri dalam ajaran Islam. Hadis tersebut membahas tentang cerita pertemuan al-Dāri dengan seekor hewan melata berbulu lebat, hewan itu mengenalkan diri sebagai *al-jasāsah.* Kemudian memberi isyarat kepada al-Dāri berserta rombongan agar menemui seseorang. Dia memiliki tubuh besar bagai raksasa, dalam keadaan terikat, kedua tangan dan lututnya terikat dengan besi.

[66] Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis...*,hlm.15.
[67] *Ibid.,* hlm. 16.

Diapun mengenalkan dirinya sebagai Dajjāl. Dajjāl yang suatu saat kelak akan terlepas dari ikatan besi yang mengikatnya, kemudian akan memporak-porandakan tiap-tiap tempat yang ia singgahi hanya dalam kurun waktu empat puluh hari. *Nyaris* semua tempat di bumi hancur lebur kecuali Makkah dan Madinah, hal itu karena kedua kota tersebut dijaga oleh para Malaikat. Setiap kali Dajjāl berusaha memasuki kedua kota tersebut, selalu melihat Malaikat menghunuskan pedang padanya.[68]

Dalam sanad berita di atas bersumber dari al-Dāri, kemudian Nabi SAW., yang menyampaikan kepada para sahabatnya. Periwayatan seperti ini, menurut Rasyīd Riḍā yang dinukil oleh Abū Rayyah, tidak menunjukkan bahwa berita tersebut dapat dinyatakan benar. Keabsahan hadis tersebut masih harus dikaji secara cermat. Hal ini karena memungkinkan Nabi SAW., melakukan kesalahan dengan mempercayai berita seorang yang munafik. Kesalahan Nabi SAW., dalam hal ini tidak mengurangi kedudukan atau posisinya sebagai Nabi SAW., sehingga kesalahan tersebut tidak bermakna bahwa Nabi SAW., ikut melakukan kebohongan, karena mempercayai sebuah kebohongan yang berdasarkan ketidak-tahuan merupakan hal yang *lumrah*.[69] Apalagi cerita tersebut bernuansa tipuan, dalam kata lain sebuah upaya memaksukkan unsur-unsur non Islam ke dalam ajaran Islam.

[68] Mahmud Abū Rayyah, *Adwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyah...,* hlm. 156.

[69] *Ibid.,* hlm. 156-157.

Selain itu, kesalahan yang dilakukan Nabi SAW., merupakan bukti bahwa Nabi SAW., merupakan manusia biasa yang dapat melakukan kesalahan bahkan tertipu, jika tidak diberi peringatan oleh Allah. Kesalahan tersebut tidak berhubungan dengan muatan ibadah ataupun akidah, namun hanyalah dalam hal *al-mu'āmalah* (interaksi), sehingga tidak menghilangkan ke*ma'suman* Nabi SAW., sebagai utusan Allah SWT.[70]

Kejanggalan lain dalam hadis ini adalah terkesan dibuat-buat sehingga bertentangan dengan rasio. Secara nalar logika keabsahan hadis ini perlu dipertanyakan. Inilah salah satu penyebab adanya asumsi bahwa hadis-hadis yang ada saat ini tidak semuanya berasal dari Rasulullah SAW., melainkan ada upaya untuk melegalisasikan kisah dengan menyandarkannya kepada Nabi SAW.

c. Hadis tentang Nabi Isa.

Selain hadis tentang *al-jasāsah,* hadis tentang keistimewaan Nabi Isa, juga merupakan *al-masīhiyyāt.* Hadis tersebut menyatakan bahwa hanya Isa yang selamat dari sentuhan syaitan pada saat dilahirkan.[71] Hadis ini menjadikan nabi-nabi

---

[70] Hal ini juga pernah terjadi pada perang Tabuk, ketika beberapa orang munafik meminta izin kepada Nabi untuk tidak mengikuti perang karena *'użur*, Nabi mempercayai alasan mereka dan memberi mereka izin, padahal *'użur* mereka hanyalah kebohongan yang sengaja mereka buat. Karena kesalahan tersebut, Nabi ditegur oleh Allah dalam surat al-Taubah, ayat 43. *Ibid.,* hlm. 155-158; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'ān,* jld. 14, hlm. 272, CD ROM versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[71] عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه و سلم (كل بني آدم يطعن الشيطان في جنبيه بإصبعه حين يولد غير عيسى ابن مريم ذهب يطعن فطعن في الحجاب (Dari Abū Hurairah, Nabi SAW., bersabda: Setiap anak Adam yang baru dilahirkan akan digoda oleh syaitan, kecuali Isa). Lihat lebih lengkap Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-*

yang lain bahkan Muhammad SAW., tidak terlepas dari sentuhan syaitan, sehingga dikisahkan bahwa malaikat telah membedah dada Muhammad SAW., untuk mengeluarkan noda-noda syaitan yang melekat. Pembedahan yang terjadi berulang-ulang, seakan-akan proses pembedaan yang pertama tidak berhasil. Meskipun kemudian hal itu dianggap sebagai nilai keistimewaan tersendiri bagi Muhammad SAW. [72] Kisah-kisah di atas tercantum dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, dua kitab hadis yang diyakini memiliki kedudukan teratas setelah al-Qur'an. Jika hadis ini benar, maka akan bertentangan dengan firman Allah SWT., dalam surat al-Hijr ayat 39-41.[73]

Selain itu, Abū Rayyah juga mengutip pendapat Muhammad Abduh yang menegaskan bahwa hadis tentang godaan syaitan kepada para nabi tidaklah masuk akal karena syaitan tidak memiliki kekuatan dan daya dalam menghadapi orang-orang soleh, apalagi para nabi dan rasul. [74] Adapun hadis-hadis yang mengkisahkan tentang nabi Isa dan Maryam, serta pembedahan dada Muhammad SAW., untuk mengeluarkan bintik-bintik syaitan hanyalah hadis

---

Mukhtaṣar, bāb. Ṣifāt al-iblis wa junūduhu, jld. 3, hlm. 1196; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal,* bāb. Abū Hurairah, jld. 2, hlm. 523. CD ROM al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28. http://www.shamela.ws/.

[72] Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah…,* hlm. 160.

[73] Iblis berkata; "Ya Tuhanku, oleh sebab Engkau telah memutuskan bahwa aku sesat, pasti aku akan menjadikan mereka memandang baik (perbuatan maksiat) di muka bumi. Dan pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya, kecuali hamba-hambaMu yang ikhlas di antara mereka." *Ibid.,* hlm. 161.

[74] *Ibid.,* hlm. 161-162.

āḥad yang sifatnya *'ẓan'*. Karena bersifat *ẓan*, maka hadis tersebut tidak dapat digunakan sebagai landasan dalam beragama, apalagi kisah-kisah di atas merupakan kisah gaib (alam metafisik). Hal ini karena alam metafisik masuk pada ranah keimanan, sehingga harus menggunakan hadis yang *qaṭ'ī* sesuai dengan firman Allah dalam surat Yunus ayat 36. [75]

Abū Rayyah mengutip pendapat Rasyīd Riḍā dalam menanggapi berbagai hadis yang menerangkan tentang alam gaib seperti hari kiamat, Dajjāl, munculnya al-Mahdī dan sebagainya. Bagi Riḍā kebenaran hadis-hadis itu perlu dipertanyakan bahkan tidak layak menjadi sebuah hadis, hal ini karena dua hal antara lain;

a. Al-Qur'an menjelaskan bahwa Nabi SAW., tidak mengetahui hal-hal yang gaib, sebagaimana yang terdapat dalam surat al-A'rāf ayat 188 berbunyi:

   "katakanlah: 'Aku tidak berkuasa menarik kemanfaatan bagi diriku dan tidak (pula) menolak kemudaratan kecuali yang dikehendaki Allah. Dan sekiranya aku mengatahui yang gaib, tentulah aku membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan aku tidak akan ditimpa kemudaratan. Aku tidak lain hanyalah pemberi peringatan, dan pembawa berita gembira bagi orang-orang yang beriman. Ayat di atas menguatkan bahwa Allah SWT., hanya memberitahukan kepada Nabi tentang hal-hal gaib yang sesuai dengan al-Qur'an.

b. Periwayatan hadis dengan makna, tidak menutup kemungkinan adanya pengurangan

[75] وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ. *Ibid.,* hlm. 161-162.

atau penambahan redaksi yang sejatinya tidak berasal dari Nabi SAW. Periwayatan secara makna mengindikasikan bahwa setiap perawi meriwayatkan hadis sesuai dengan kemampuannya memahami dan menangkap hadis Muhammad SAW. Sebagaimana tidak menutup kemungkinan juga adanya kesalahan dalam memahami perkataan Muhammad SAW, apalagi tentang hal-hal gaib yang tidak kasat mata, maka kemungkinan untuk terjadi kesalahpahaman sangatlah besar. [76]

4. Hadis-hadis *Musykil* [77]

Hadis *musykil* menurut Abū Rayyah adalah hadis yang berisi tentang hal-hal yang bertentangan dengan al-Qur'an, dan tidak masuk akal. Definisi tersebut sesuai dengan pendapat al-Ṭawarī, hadis musykil adalah lafadz yang sulit untuk dipahami baik karena keambiguannya atau berlawanan dengan hal lain, baik dari hadis itu sendiri ataupun karena pertentangannya dengan *naṣ-naṣ* syariat lainnya, baik berupa hadis, *ijmā', qiyās* ataupun logika akal.[78]

---

[76] *Ibid.,* hlm. 214-216.

[77] Musykil berasal dari kata isykal yang memiliki arti *iltibas* (campur aduk, tidak jelas) dan *khafā* (samar-samar). Dari definisi tersebut maka tidak heran apabila kitab *musykil al-āśār* tidak hanya memuat hadis secara ḍahir bertentangan dengan hadis lain namun juga membahas hadis-hadis yang secara kasat mata berlawanan dengan al-Qur'an, kaidah bahasa dan akal. Lihat lebih lengkap Hasan ibn Abd al-Hamid, *Manhāj Imām al-Ṭaḥāwī fī Daf'I al-Ta'arud baina al-Nuṣuṣ al-Syarī'ah*, Tesis, (Makkah: tt), hlm. 7.

[78] Ṭāriq ibn Muhammad al-Ṭawarī, *Mukhtalaf al-Ḥadīś wa Aśaruhu fī Ahkām al-Ḥudūd wa al-'Uqubah* (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2007), hlm. 23-33.

Persoalan yang terjadi di dalam tubuh umat Islam – seperti: pertikaian, perebutan kekuasaan- merupakan penyebab masuknya hadis-hadis *musykil*, seperti terjadinya tipu muslihat yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani, mereka memeluk agama Islam dengan tujuan untuk memasukkan ajaran mereka ke dalam ajaran Islam. Selain itu peran para perawi hadis yang seringkali menyampaikan hadis secara makna, bahkan dengan sengaja menisbatkan hadis seakan-akan dari Nabi SAW., juga memperlebar peluang terjadinya hadis musykil. Contoh hadis-hadis yang dinilai musykil oleh Abū Rayyah adalah:

a. Hadis tentang Tafsiran al-Qur'an surat Yasin ayat 38.

عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن أبي ذر قال كنا مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في المسجد عند غروب الشمس فقال (يا أبا ذر أتدري أين تذهب؟ فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى { والشمس تجرى لمستقر لها} [يس : 38][79]

"Dari Ibrahīm al-Taimī dari ayahnya dari Abū Żar, dia berkata: kami bersama Rasulullah SAW., di masjid ketika matahari terbenam, Nabi SAW., bersabda: Ya Abū Żar, apakah kamu tahu, kemanakah matahari pergi? Sesungguhnya matahari pergi ke '*arsy* untuk bersujud dan meminta izin kepada Allah, maka Allah memberinya izin. Dan ketika ia ragu untuk bersujud kepada Allah, Allah pun tidak memberinya izin dan mengatakan

[79] Hadis tersebut diriwayatkan dalam kitab Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal,* jld. 2, hlm. 152, CD ROM al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28. http://www.shamela.ws/; Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah…,* hlm. 199.

kepadanya "pergilah dari tempat kamu datang", maka matahari pun terbit dari barat. Itulah makna dari firman Allah والشمس تجرى لمستقر لها"

Hadis di atas menggambarkan seakan-akan matahari memiliki tabiat dan kebiasaan sebagaimana manusia. Peredaran matahari berawal dari terbenamnya kemudian dia bersujud untuk melanjutkan perjalannya. Hingga pada akhirnya matahari merasa memahami dan mengetahui poros peredarannya. Tafsiran berdasarkan hadis di atas terkesan sangat dipaksakan dan cenderung tidak masuk akal.

b. Hadis tentang Korelasi antara Kurma (*'ajwah*) dengan Racun dan Sihir

قال سعد بن أبي وقاص- رضي الله عنه : أن رسول الله -صلى الله عليه سَبْعَ تمرات من عجوة ، لم يضُرَّه سُمّ ولا سِحْر وسلم- قال : «مَن اصْطَبَحَ كلَّ يوم ذلك اليوم إلى الليل»[80]

Hadis tersebut di atas menyatakan bahwa ada korelasi antara kurma (*'ajwah*) dengan racun dan sihir. Hadis ini akan menjadi bumerang tersendiri bagi umat Islam, apalagi jika tidak terbukti kebenarannya baik secara eskprimental atau pun penelitian ilmiah.

c. Hadis tentang Periwayatan Isrā' dan Mi'raj Nabi SAW.

Para ahli hadis berselisih pendapat tentang hadis ini, sebagian ahli hadis mengatakan bahwa Rasulullah SAW., melakukan Isrā' dan Mi'raj secara jasmani dan rohani. Sedangkan sebagian ahli hadis yang lain mengatakan bahwa Isrā' dan Mi'raj

[80] *Ibid.,* hlm.

tersebut hanyalah sebuah perjalanan rohani Rasulullah, tanpa jasmani yang menyertainya.[81]

d. Hadis Tentang Umur Dunia

من قضى حاجة المسلم فى الله كتب الله له عمر :عن ابن عساكر عن أنس الدنيا سبعة آلاف سنة صيام نهاره وقيام ليله[82]

Hadis di atas menurut al-Alūsī menjelaskan tentang umur dunia yaitu tujuh ribu tahun, jika al-Mahdī tidak muncul pada abad 14 H, maka hadis tersebut memberitakan sesuatu hal yang salah.[83] Pada kenyataannya, sampai saat ini, dunia masih ada dan tidak muncul al-Mahdī. Kenyataan ini, menurut Abū Rayyah, merupakan sebuah bukti nyata bahwa hadis tersebut termasuk hadis yang *musykil,* karena tidak masuk akal dan tidak ada bukti ilmiah yang mendukung kebenarannya.

Dalam menginterpretasi hadis-hadis *musykil,* Abū Rayyah tidak memberikan solusi, seperti yang diberikan oleh mayoritas ulama hadis.[84] Dia hanya

---

[81] *Ibid.,* hlm. 202.

[82] Al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Kabīr li al-Suyūṭī,* bāb. harf al-mīm, jld. 1, hlm. 24140. CD ROM Maktabah al-Syamilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws.

[83] Mahmud Abū Rayyah, *Adwā' 'Alā al-Sunnah al-Muhammadiyah...,* hlm. 213.

[84] Solusi yang ditawarkan oleh al-Ṭaḥāwī dalam menghadapi hadis musykil: *pertama:* Menggabungkan dan menyesuaikan antara kedua nash (الجمع والتوفيق) sehingga semuanya dapat diamalkan. Adapun metode penggabungan yang diterapkan al-Ṭaḥāwī ada sebelas metode, diantaranya: 1) الجمع بالتخصيص 2) الجمع بالتقييد 3) الجمع بإختلاف المحل 4) الجمع بإختلاف الحال 5) الجمع بإتحاد المحل 6) الجمع بإختلاف الزمن. *Kedua:* nāsikh dan mansūkh, cara ini digunakan apabila cara pertama tidak dapat mengkompromikan perlawanan dan kita mengetahui histori periwayatan keduanya. Metode dalam nāsikh dan mansūkh yang digunakan al-Ṭaḥāwī ada tujuh cara, antara lain: 1) النسخ بتصريح النص الشرعي به 2) النسخ بدلالة الإجماع عليه 3) النسخ بمعرفةالسخ المتأخر. *Ketiga:* mentarjih satu di antara yang lainnya. Metode inilah menurut al-

menyatakan bahwa hadis tersebut musykil sehingga patut untuk diragukan otentisitasnya. Dengan cara demikian, maka wajar jika Abū Rayyah banyak menolak hadis yang secara tekstual mengandung unsur ambigu.

Ṭaḥāwī merupakan asas kaidah ilmu hadis, sehingga banyak ditemukan dalam kitab *musykil al-ḥadīś.* Adapun cara untuk mentarjih hadis dengan mempelajari sanad dan matannya untuk menentukan riwayat yang lebih *śiqah,* jika cara ini tidak dapat menyatukan kontradiksi hadis, maka kemudian menggunakan unsur dari luar hadis seperti adanya dalil lain yang menguatkannya atau hadis yang dibahas sesuai dengan *al-Qawā'id al-syarī'ah*, sehingga metode tarjih disini cenderung menggunakan metode *qiyās* dan *ijtihad.* Lihat lebih lengkap al-Ṭaḥāwī, *Musykil al-Āśār* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1994), hlm. 150.

BAB 5

METODOLOGI PEMAHAMAN HADIS MAHMUD ABŪ RAYYAH

Pada bab-bab sebelumnya telah dibahas tentang metodologi pemahaman hadis Mahmud Abū Rayyah, oleh karena itu pada bab ini penulis akan membahas tentang metodologi pemahaman hadis yang ditawarkan oleh Abū Rayyah dan relevansi serta signifikansi dalam kajian hadis.Setelah mengetahui itu semua, maka dapat ditarik kesimpulan apakah Abū Rayyah termasuk golongan *inkār al-sunnah* atau tidak. Hal ini menjadi penting, karena melihat beberapa pembahasan yang mengupas tentang Abū Rayyah selalu menjustifikasi Abū Rayyah sebagai salah satu pengingkar sunnah.

Metodologi Pemahaman Hadis Mahmud Abū Rayyah

Metodologi merupakan hal yang paling penting untuk diperhatikan dalam setiap bangunan keilmuan. Ini karena melalui metodologilah sebuah ilmu tersistematis dengan baik. Karena itu, sebelumnya telah dibahas tentang hadis dalam perspektif Abū Rayyah yang kemudian dilanjutkan dengan bagaimana Abū Rayyah memahami dan mengkrisi hadis Nabi SAW., maka dalam sub bab ini akan dibahas

tentang metodologi yang digunakan oleh Abū Rayyah dalam memahami dan mengkrisi hadis Nabi SAW., tersebut.

Abū Rayyah di dalam kitabnya *'Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* tidak secara tegas dan jelas memberikan langkah-langkah yang kongkrit tentang bagaimana dia memahami dan mengkritisi hadis Nabi SAW. Namun, dengan melihat dan menelaah bagaimana cara ia menjelaskan tentang hadis-hadis yang dianggapnya janggal sehingga perlu untuk dikritisi dan dipahami kembali, maka dapat diketahui bahwa metode yang dia gunakan adalah sebagai berikut:

1. Pengujian dengan al-Qur'an

   Dalam bidang agama, umat Islam secara keseluruhan menyakini bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam. Begitu juga yang diyakini oleh Abū Rayyah. Menurutnya, hadis yang dinyatakan sebagai sumber ajaran Islam setelah al-Qur'an harus sesuai dengan al-Qur'an, sehingga hadis tidak boleh tidak harus mengikuti al-Qur'an. Oleh karena itu, hadis tidak dapat menjadi *nāsikh* bagi al-Qur'an. Hal ini sebagaimana statement yang disampaikan Abū Rayyah dalam kitab *'Aḍwā 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*:

   أن السنة راجعة إلى الكتاب, وإلا وجب التوقف عن قبولها وهو أصل كاف في هذا المقام[1]

   Statement ini menunjukkan bahwa meskipun hadis telah dijadikan sebagai sember hukum kedua setelah al-Qur'an, namun ia tetap harus merujuk kepada sumber pertamanya. Dengan kata lain, Abū Rayyah secara tegas tentunya menolak hadis yang tidak sejalan dengan al-

[1] Mahmud Abū Rayyah, *Aḍwā 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1957), hlm. 14.

Qur'an. [2] Namun, penolakannya ini bukan berarti bahwa dia tidak menghormati hadis, tetapi justru karena hormatnya kepada Rasulullah SAW., sehingga jika ada hadis yang tidak sejalan dengan al-Qur'an, maka hadis tersebut perlu dicurigai apakah ia berasal dari Nabi SAW., atau tidak.

Karena menurut Abū Rayyah, kebenaran hadis harus diuji dengan kebenaran al-Qur'an, karena hadis yang benar tidak akan bertentangan dengan al-Qur'an. Hal ini karena ada kemungkinan seorang perawi hadis salah dalam meriwayatkan atau mungkin ada sesuatu yang terlupakan, atau bahkan salah dalam memahami. Karena sejatinya hadis diriwayatkan berdasarkan makna bukan lafadz.[3]

Hal senada pun tampak dalam pemikiran Muhammad Al-Ghazali,[4] di mana dalam hal ini dia

[2] Metode Abū Rayyah ini, juga dilakukan oleh Muhammad Abduh dan Rāsyid Riḍā. Sebagaimana mereka menolak kebenaran salah satu riwayat Abū Hurairah meskipun hadis tersebut terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* karena bertentangan dengan al-Qur'an, yaitu hadis bahwa Rasulullah SAW., memegang tangan Abū Hurairah dan bersabda: "Allah SWT., menciptakan tanah pada hari sabtu, menciptakan gunung pada hari ahad, dan menciptakan tumbuh-tumbuhan (di atas tanah) pada hari senin, menciptakan keburukan pada hari selasa, menciptakan cahaya pada akhir rabu, menciptakan binatang melata pada hari kamis, dan menciptakan Adam setelah asar di hari jum'at, sebagai penciptaan yang paling akhir (diantara ciptaan-ciptaan lainnya) disaat-saat terakhir antara waktu asar dan (menjelang) malam". Bagi Rāsyid Riḍā hadis ini sangat problematik, karena dalam al-Qur'an telah dijelaskan bahwa Allah SWT., menciptakan langit dan bumi dalam jangka waktu enam hari. Hadis Abū Hurairah tersebut bersumber dari kisah-kisah *isrāīlliyyāt* yang berasal dari Ka'ab ibn Aḥbār.

[3] *Ibid.,* hlm. 264.

[4] Muhammad al-Ghazali lahir pada tanggal 22 September 1917 M di desa Nakhlā al-'Inab, Buhairah Mesir. Menurut kisah yang disampaikan oleh Muhammad al-Ghazali, bahwa ayahnya memberi nama al-Ghazali, karena ia telah bermimpi dan memperoleh isyarat dari *Hujjah al-Islām*

mengecam keras orang-orang yang memahami dan mengamalkan secara tekstual hadis-hadis yang sahih sanadnya, namun matannya bertentangan dengan al-Qur'an. Metode pemahaman tersebut dilatarbelakangi oleh keyakinan tentang kedudukan hadis sebagai sumber otoritatif setelah al-Qur'an, tidak semua hadis orisinal, dan tidak semua hadis dipahami secara benar oleh periwayatnya.[5]

Ulama lain seperti Yusuf Qaradhawi juga memiliki pandangan yang hampir senada dengan Abū Rayyah dan al-Ghazali, dalam memahami al-Qur'an, di mana menurutnya kedudukan hadis sangatlah penting, karena hadis adalah penjelas teoritis dan praktis bagi al-Qu'an.[6]Oleh sebab itu, al-Ghazali memberikan komentar yang cukup panjang terkait dengan posisi hadis dan al-Qur'an serta kritiknya terhadap orang-orang yang 'menelantarkan' al-Qur'an dan intens terhadap hadis. Adapun komentar tersebut:

"Aku tidak hendak membuat hal yang baru dalam lapangan agama, yang ingin aku tekankan adalah urgennya memberikan perhatian yang intensif terhadap al-Qur'an. Ada beberapa kelompok yang terus menerus hanya membaca kitab hadis dan menelantarkan al-Qur'an. Oleh Karena itu pikiran mereka telah tumbuh menjadi bengkok, menjadi panjang di tempat yang

yaitu Abū Hāmid al-Ghazali agar memberi nama putranya dengan al-Ghazali. Karya-karya Muhammad al-Ghazali banyak sekali, diantaranya *Qaṭab Abd al-Hamid Qaṭab*, *Khuṭbah al-Syaikh Muḥammad al-Ghazālī fī Syu'ūn al-Dīn wa al-Hayāh* (Kairo: Dār al-I'tiṣam, tt), hlm. 13.

[5] Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah, Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadiṡ* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1989), hlm. 20-21.

[6] Yusuf Qaradhawi, *al-Syaikh al-Ghazālī kamā 'Araftuhu, Rihlah Niṣf Qarn* (Kairo: Dār al-Wafā, 1995), hlm. 121.

seharusnya pendek dan menjadi pendek di tempat yang seharusnya panjang."[7]

Dari sini, terlihat bahwa pendapat al-Ghazali dan Qaradhawi di atas sangat mendukung pendapat Abū Rayyah mengenai langkah awal yang harus dilakukan untuk memahami sebuah hadis. Karena itu, dapat dimengerti bahwa suatu hadis dapat dikatakan otentik jika ia tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Pandangan Abū Rayyah ini sebenarnya juga telah dipraktekan secara langsung oleh para sahabat dan tabi'in.

Bahkan dalam hal ini Abū Rayyah mengungkapkan bahwa apa yang ia lakukan tersebut mengikuti jejak 'Aisyah. Di mana dalam hal ini 'Aisyah selalu mengkritik sahabat yang meriwayatkan hadis yang bertentangan dengan ajaran al-Qur'an, seperti kritiknya terhadap Ibnu Umar yang meriwayatkan hadis tentang adzab mayat yang ditangisi oleh keluarganya.[8] Menurut 'Aisyah, Ibnu Umar lupa atau salah, sehingga meriwayatkan hadis yang bertentangan dengan ayat al-Qur'an لاتزر وازرة وزر أخرى.[9]

Hadis-hadis yang membahas tentang hal-hal gaib seperti turunnya Nabi Isa, Dajjāl, turunnya al-Mahdī, patut untuk dicurigai keotentisitasnya bahkan dapat dinilai sebagai sebuah hadis yang palsu, karena bertentangan dengan ayat al-Qur'an surat al-A'rāf ayat 188.

---

[7] Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah..*, hlm. 51. Penulis menggunakan versi terjemahan yang digunakan dan diuraikan juga oleh Suryadi untuk lebih lengkap lihat, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi..*,hlm.83.

[8] عن عمر و ابن عمر رضي الله عنهما:إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه

[9] Mahmūd Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah...,* hlm. 46-47.

2. Pengujian dengan Hadis atau Sunnah

Abū Rayyah mendefinisikan sunnah sebagai amal perbuatan dan *sulūk* Nabi SAW., serta para sahabatnya. Dari definisi tersebut, Abū Rayyah beranggapan bahwa perbuatan Nabi SAW., (*'amalī*) saja yang menjadi sunnah. Oleh karena itu, Abū Rayyah menjadikan sunnah *'amalī* sebagai landasan atau tolak ukur pemahamannya terhadap hadis. Hal ini sebagaimana terjadi pada hadis tentang *al-tasyahud* dalam salat.

Selain sunnah *'amalī,* Abū Rayyah juga menggunakan hadis yang dinyatakan otentik sebagai acuannya. Keotentikan hadis dapat dinilai dari matannya yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah mutawatir, kaedah-kaedah yang ditetapkan oleh syari'ah, dalil-dalil rasional dan ilmu pengetahuan serta tidak banyak memiliki perbedaan redaksi, karena dengan redaksi yang berbeda-beda membuktikan adanya periwayatan dengan makna yang menjadi indikasi kelemahana hafalan perawi.

Sebagaimana dalam hadis tentang bohong kepada Nabi, hadis yang memuat kata متعمدا, dinyatakan tidak berasal dari Nabi oleh Abū Rayyah karena adanya pertentangan dengan hadis lain.[10] Selain itu, hadis yang berbeda-beda redaksi juga ditolak oleh Abū Rayyah, sebagaimana terdapat pada hadis tentang Islam dan Iman, tentang *ṣāhifah* 'Ali.

3. Pengujian dengan Fakta Historis

Ibnu Khaldun dalam kitabnya *al-Muqaddimah* mendefinisikan "sejarah" sebagai catatan tentang masyarakat umat manusia atau peradaban dunia

[10] Lebih lengkapnya pada bab. IV pada tesis ini, hlm. 64-67.

tentang perubahan yang terjadi pada watak masyarakat itu, seperti kelahiran, keramah-tamahan dan solidaritas golongan-golongan tentang revolusi dan pemberontakan oleh segolongan rakyat melawan golongan lain. Munculnya kerajaan-kerajaan dan negara dengan tingkatan yang bermacam-macam dan kedudukan orang, baik untuk mencapai kedudukan atau untuk mencapai kemajuan kehidupannya, berbagai macam ilmu pengetahuan dan pertukangan dan segala perubahan yang terjadi dalam masyarakat karena watak masyarakat itu sendiri.[11] Lebih lanjut dia memaparkan bahwa ilmu sejarah adalah ilmu yang sangat luar biasa yang mempunyai tujuan dan makna yang mendalam karena ilmu ini memberi informasi kepada manusia tentang keadaan umat dan perilaku umat masa lalu, sehingga persoalan dunia dan agama tidak akan sempurna tanpa pemahaman yang mendalam terhadap ilmu sejarah.[12]

Berbeda dengan Ibnu Khaldun, Muhammad Arkoun memperkenalkan sejarah dengan istilah *Historisis*. Menurutnya, perspektif historis adalah suatu uraian yang membatasi diri pada penetapan urutan kronologis dan realitas fakta-fakta apapun dalam kaitan dengan analisis teks. Suatu uraian yang merekonstruksi konteks historis dari lahir dan berlangsungnya suatu teks dan membatasi diri pada itu.[13] Sejarah adalah metode, bukan

[11] Ibnu Khaldun, *Tārīkh Ibnu Khaldūn,* jld I, (Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 1992), 3-4; Misri A. Muchsin, *Filsafat Sejarah dalam Islam* (Yogyakarta: Arruz, 2002), hlm. 19.

[12] *Ibid.,* hlm. 9.

[13] Muhammad Arkoun, *Nalar Islam Dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* , (terj.) Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 23.

suatu ilmu *(procede de connaisure)* yang dimaksud adalah bahwa sejarah dapat diterapkan kepada pokok-pokok pembahasan disiplin maupun sebagai sarana untuk memastikan fakta.[14]

Apabila digali lebih dalam, pendekatan historis sesungguhnya telah menjadi bagian dari agama Islam itu sendiri. Pendekatan sejarah telah melekat dan terintegrasikan dalam Islam. Hal tersebut disebabkan oleh: *Pertama,* kewajiban bagi setiap muslim untuk meneladani Rasulullah SAW., karena dia merupakan suri teladan dan *uswah al-ḥasanah* yang harus diikuti perilakunya oleh seluruh umat Islam. Dalam rangka meneladani Rasulullah SAW., secara benar tentu saja harus mengetahui secara pasti perilaku pada masa lalu. Untuk mengetahui perilaku Nabi SAW., dengan benar tentu saja membutuhkan penggalian sejarah secara komprehensif dan detail. Tampilan sejarah perilaku Nabi SAW., disebut sebagai *sirah al-nabawiyyah. Kedua*, keharusan untuk memahami dan melaksanakan ayat dan hadis sebagai komitmen keberislaman seseorang. Dalam rangka memahami ayat dan hadis secara benar, tentu saja membutuhkan pemahaman tentang sejarah munculnya hadis atau al-Qur'an. *Ketiga* bahwa al-Qur'an sendiri banyak memuat tentang sejarah dan sekaligus memuat perintah dan anjuran akan pentingnya memahami sejarah sebagai sarana refleksi seorang muslim.[15]

---

[14]Louis Gottchlack, *Understanding History: A Primer Of Historical Method*, Terj. Nugroho Notosusanto (Jakarta: UI Press,, 1986), hlm. 19-20; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, cet. II, (Yogyakarta: Bentang, 1997), hlm. 60-61.

[15] Ibnu Khaldun, *Tārīkh Ibnu Khaldūn*…, hlm. 9.

Signifikansi sejarah sebagai sarana untuk memahami Islam sudah diisyaratkan oleh generasi muslim terdahulu. Umar ibn Khaṭṭāb, misalnya pernah berkata bahwa tali pengikat Islam akan putus seutas demi seutas jika kaum muslimin tidak mengerti sejarah.[16] Demikian juga Ibnu Khaldun, dia secara substansial memahami bahwa sejarah bukan hanya sekedar *tārīkh*, namun yang harus dipelajari adalah sebuah Filsafat sejarah dan dengan memahami kritik informasi.[17]

Ibnu Jarīr al-Ṭabarī yang disebut sebagai bapak sejarah Islam menulis buku yang sangat monumental bertajuk *"Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk"* yang membahas tentang sejarah mulai sejarah munculnya alam, nabi-nabi, raja-raja dan sampai masa berakhirnya alam.[18] Tidak ketinggalan tokoh kontemporer Fazlur Rahman adalah orang yang memplopori dan menyerukan untuk mendekati agama Islam dengan pendekatan sejarah.[19]

Menurut Hasan Hanafi, tujuan dari studi historis bukan hanya untuk mengetahui kejadian-kejadian masa

---

[16] Muh. Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Jld I, (Kairo: Dār al-Manār, 1954), hlm. 24. Sebagaimana yang dikutip oleh Nouruzzaman Ṣiddiqi, "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman, dalam Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, (ed.), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 69.

[17] Ibnu Khaldun, *Tārīkh Ibnu Khaldūn*…, hlm. 9.

[18] Ali Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Muluk,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991).

[19] Pemikirannya tersebut dapat kita telaah misalnya dalam bukunya *Islamic Methodology in History,* dan dibeberapa atikelnya misalnya dalam *Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay* dalam Ricahard C. Martin, (ed.), *Approaches to Islam in Religoius Studies* (Temple, The University of Arizona Press), hlm. 198-202. Terj *Beberapa Pendekatan Dalam Kajian Islam* dalam Sufyanto dan Imam Musbikin (ed.), *Cita-Cita Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 67-97.

lalu sebagaimana terjadi dalam historisisme dan reduksionisme historis, juga bukan hanya dalam rangka mengungkap kejadian-kejadian dalam lintasan sejarah. Namun sejarah bermakna sebuah tujuan, sebuah kesadaran kolektif yang berawal dari sebuah kesadaran individual. Dengan demikian sejarah menghendaki sebuah kesadaran beserta asas-asasnya. Bukan hanya sebuah penggambaran terhadap masa lalu, namun sebuah spirit dan ruh sejarah. Tujuan dari studi sejarah adalah dalam rangka "menumbuhkan kesadaran terhadap sejarah".[20] Dalam rangka ini, ada dua metode memahami sejarah sebagai studi. *Pertama* adalah membaca masa sekarang dengan masa lalu. Hal ini berarti menjadikan sebuah "proses yang hidup" sebagai prinsip untuk memahami *naṣ-naṣ* yang historis. *Kedua*, membaca masa lalu dari masa sekarang. Artinya menyingkap pembuktian -pembuktian historis pada masa sekarang.[21]

Dari penjelasan di atas, maka keberadaan hadis tidak dapat dilepaskan dari sejarah, karena hadis adalah perkataan, perbuatan dan penetapan Nabi SAW., yang berada dalam ruang lingkup waktu dan masa. Sehingga, sejarah pun menjadi bagian dalam hadis. Karena itu,

[20] Kesadaran kesejarahan secara definitif dimaknai oleh Hasan Hanafi sebagai kesadaran terhadap berjalannya sebuah ego dalam sejarah, yaitu sebuah kesadaran terhadap zat yang berbeda dari yang lain. Kesadaran terhadap identitas sebelum melakukan sebuah kesadaran perubahan yaitu sebuah perbedaan karakter yang sangat mendasar yang menegaskan eksistensi ego sebelum eksistensi yang lain. Lihat Hasan Hanafi, *al-Dīn wa al-Śaqafah wa al-Siyāsah fī al-Waṭan al-'Arabī* (Kairo: Dār Quba' li al-Ṭaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1987), hlm. 33.

[21] Hasan Hanafi, *Humum al-Fikr* Wa *al-Waṭan : al-Turaś wa al-'Aṣr wa al-Hadasah* (Kairo*:* Dār al-Qubba' li al-Ṭaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1998), hlm. 383.

tidaklah berlebihan jika Abū Rayyah juga menggunakan literatur sejarah untuk membuktikan pendapatnya tentang Abū Hurairah. Tentang nama Abū Hurairah tidak ada satu kitab sejarah pun yang menulis tentang nama asli Abū Hurairah secara valid, sehingga Abū Rayyah beranggapan bahwa Abū Hurairah hanyalah tokoh fiktif. Karena hal ini tidak sesuai dengan kebiasaan orang Arab yang sangat bangga dengan nama dan silsilah keturunannya.[22]

Adapun kitab sejarah yang menjadi rujukan Abū Rayyah, di antaranya kitab *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* karya Ibnu Kaśīr, *Sīrah ibnu Hisyām* karya ibnu Hisyām, *Tārīkh ibnu 'Asākir* karya ibnu 'Asākir, *al-Iṣābah fī Tamyīzi al-Ṣahābah,* dan masih banyak lagi. Namun, perlu diketahui bahwa dari kitab-kitab sejarah tersebut Abū Rayyah tetap mengambil hadis-hadisnya.

Penggunaan sejarah dalam memahami suatu hadis yang terhadap dalam kitabnya *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* adalah hadis tentang *isrāīliyyāt*. Di mana dalam hal ini menurut Abū Rayyah, sejarah jelas-jelas membuktikan bahwa kebencian Yahudi terhadap Islam disebabkan oleh kesombongannya terhadap kaumnya sendiri bahwa kaumnyalah yang sebenarnya telah menjadi pilihan Tuhan dan tidak ada nabi setelah Nabi Musa, sehingga mereka tidak mau mengakui ajaran Muhammad SAW. Hal itulah yang memicu mereka untuk mengingkari perjanjian mereka dengan Muhammad SAW., dan umat Islam. Karena pengkhianatan yang sering dilakukan oleh kaum Yahudi, akhirnya Nabi SAW., pun mengusir mereka dari Madinah. Di sinilah orang-

[22]Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunah al-muhammadiyah...,* hlm. 167-169.

orang Yahudi tersebut merasa terhina kemudian membalas dendam dengan cara menyebarkan hadis-hadis *isrāīliyyāt* dalam Islam.[23] Pendapat Abū Rayyah ini didasarkan pada kitab *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* karya Ibnu Kaśīr.

Bukti lain yang digunakan Abū Rayyah untuk menguatkan pendapatnya bahwa hadis-hadis *isrāīliyyāt* tersebut merupakan kebohongan dari orang Yahudi ini tampak ketika dia menjelaskan hadis tentang salat *istisyqā'*. Hadis yang diriwayatkan oleh Anas, Ka'ab al-Aḥbār tersebut mengatakan kepada Umar ibn Khaṭṭāb tentang kebiasaan orang Yahudi ketika paceklik datang, yaitu mereka meminta hujan (*istisyqā')* dengan melakukan *tawassul* kepada para nabi dan keturunannya. Umar pun mengikuti kebiasaan mereka.[24]

Hadis di atas menurut Abū Rayyah bertentangan dengan hadis lain terdapat dalam kitab *al-Bidayāh wa al-Nihāyah* karya Ibnu Kaśīr, dimana Ibnu Kaśīr mengisahkan bahwa Umar ibn Khaṭṭab melakukan salat *istisyqā'* bukan dengan ber*tawassul* kepada para nabi dan keturunannya, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Anas, akan tetapi Umar melakukan salat *istisyqā'* dengan cara salat dua rakaat kemudian dilanjutkan dengan beristigfar lalu berdo'a kepada Allah.[25]

4. Pengujian dengan Kebenaran Ilmiah

Kebenaran ilmiah menjadi salah satu acuan Abū Rayyah dalam memahami hadis. Dia menggunakannya

[23] *Ibid.,* hlm. 118. Contoh tentang hadis-hadis israiliyat ini dapat dilihat pada bab III di tesis ini.

[24] *Ibid.,* hlm. 128.

[25] *Ibid.,* hlm. 129-130.

dalam menentukan kesahihan matan hadis. Karena itu, untuk mengetahui apakah suatu hadis itu dapat diterima atau tidak, pengujian dengan kebenaran ilmiah dapat dilakukan. Hal ini semata-mata untuk menghindari adanya hadis yang bertentangan dengan akal sehat.

Karena itu, dapat dikatakan bahwa metode yang digunakan oleh Abū Rayyah adalah metode rasionalitas. Metode rasionalitas ini digunakan oleh Abū Rayyah dalam menilai hadis yang dinyatakan sahih. Asumsi ini didasarkan pada pemahaman bahwa, jika hadis tersebut berasal dari nabi SAW., maka hadis tersebut tentunya tidak bertentangan dengan akal sehat. Sebab, jika suatu hadis tidak masuk akal, maka tentunya hadis tersebut harus dicurigai otentisitasnya.

Hal yang dilakukan oleh Abū Rayyah ini juga telah dilakukan oleh ulama terdahulu. Sedangkan ulama kontemporer yang menggunakan kebenaran ilmiah sebagai acuan dalam memahami hadis Nabi SAW., adalah Muhammad al-Ghazali. Menurutnya, setiap kandungan matan hadis tidak boleh bertentangan dengan teori ilmu pengetahuan atau penemuan ilmiah.[26]

Dalam kitabnya *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah,* Abū Rayyah mencontohkan hadis yang harus dipahami dengan pembuktian ilmiah ini adalah kisah tentang hajar aswad. Ini karena kisah tersebut disampaikan dengan redaksi yang berbeda-beda sehingga kebenaran hadis tersebut patut untuk dipertanyakan. Dalam sebuah riwayat dari Ibn 'Abbas

[26]Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi; Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf Qardhawi* (Yogyakarta, Teras, 2008, hlm. 86.

dinyatakan bahwa hajar aswad adalah tangan kanan Tuhan yang hanya bisa disentuh orang-orang yang dikehendaki-Nya. Kisah lain mengatakan bahwa pada awalnya, hajar aswad adalah batu putih bagaikan mutiara yang berasal dari surga, lalu karena tersentuh tangan-tangan orang musyrik akhirnya berubah menjadi hitam. Kisah ini sama sekali tidak masuk akal dan tidak ada satu bukti ilmiah pun yang membuktikan kebenarannya.[27]

Selain itu, hadis tentang relasi antara kurma (*'ajwah*) dengan racun dan sihir, tidak ada bukti ilmiah yang membuktikan kebenaran adanya relasi tersebut. Begitu juga hadis tentang umur dunia, menurut Abū Rayyah, hadis tersebut benar-benar tidak rasional, sehingga sangat layak untuk dinyatakan sebagai hadis yang bukan berasal dari Nabi SAW.

Selain itu, Abū Rayyah juga sangat mengecam hadis-hadis yang mempunyai unsur gaib. Ini karena sesuatu yang mengandung unsur gaib seringkali tidak masuk akal, sehingga bertentangan dengan bukti ilmiah. Seperti, hadis yang menjelaskan bahwa disuatu hari Rasulullah melihat malaikat Jibril menggunakan jas atau pakaian berwarna hijau dan menutupi langit dan bumi.

Hadis tersebut bersifat metafisik. Untuk memaknai hadis-hadis yang seperti ini, maka unsur logika perlu dikedepankan. Sebab, secara nalar logika keabsahan hadis ini perlu dipertanyakan.

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam memahami suatu hadis, Abū Rayyah

[27]Mahmud Abū Rayyah, *Āḍwā' 'Alā al-Sunnah al-muḥammadiyyah...,* hlm. 202-203.

berpedoman, bila ada hadis-hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah Nabi SAW., bukti sejarah, dan akal (bukti ilmiah) maka bisa dipastikan bahwa ada kemungkinan kesalahan pada hadis-hadis tersebut. Kesalahan perawi dalam memahami atau adanya kemungkinan pengaruh kaum Yahudi dan Nasrani yang berusaha menyusupkan ajaran-ajarannya ke dalam agama Islam. Namun jika hadis-hadis tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah Nabi SAW., bukti sejarah, dan akal (bukti ilmiah), maka dapat dipastikan kebenaran hadis-hadis tersebut.[28] Selain itu kepalsuan hadis juga dapat dirasakan dengan hati yang beriman, bertakwa kepada Tuhan dan bersih dari penyakit hati.[29]

Relevansi dan Signifikansi Metode Pemahaman Hadis Mahmud Abū Rayyah Terhadap Kajian Hadis

Pemahaman adalah kata yang mudah diucapkan namun begitu rumit ketika diterapkan. Hal ini karena masing-masing orang memiliki tata cara dan kemampuan yang berbeda-beda. Kata pemahaman yang semula bersifat abstrak berusaha dimaknai dan dibahasakan secara kasatmata, sebuah usaha yang akan menghadapi pelbagai bentuk persoalan dan perdebatan, karena muncul dari pengamatan dan pengalaman masing-masing personel yang berbeda-beda. Namun metode pemahaman seseorang akan

[28] *Ibid.*, hlm. 216.

[29] Menurut Abū Rayyah, ada empat orang pemalsu hadis yang sangat terkenal yaitu: Ibnu Abī Yahya di Madinah, al-Wāqidī di Baghdad, Muqātil al-Sulaimān di Khurāsān dan Muhammad Ibnu Sa'ad di Syām. Adapun salah satu contoh dari hadis palsu yaitu: أن رسول الله قال: فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام. Lihat lebih lengkap *Ibid.,* hlm. 99-100, 113-114.

mudah ditemukan ketika pemikirannya dikaji dengan seksama.

Hadis memiliki kedudukan penting dalam Islam. Nilai penting hadis senilai dengan pentingnya kehadiran Muhammad SAW., di tengah-tengah umat Islam. Masa kenabian adalah masa terpusatnya semua ilmu keagamaan pada diri Muhammad SAW. Hal ini karena selain pembawa risalah, Muhammad SAW., berkewajiban menerangkan, menjelaskan dan memahamkan. Keterangan, penjelasan dan pemahaman yang Muhammad SAW., ajarkan dikemudian direkam dan ditangkap sesuai dengan kemampuan masing-masing pengikutnya. Hal ini terjadi secara turun-temurun hingga pada akhirnya dibentuk sebuah kaidah khusus untuk mempermudah terutama bagi mereka yang bukan dari bangsa Arab dan tidak menguasai bahasa Arab. Di sinilah muncul berbagai istilah-istilah yang sejatinya merupakan hasil dari kesepatan bersama atau setidaknya sejauh pemahaman masing-masing pengkaji.

Menyadari hal itu, Abū Rayyah berusaha membongkar kembali hasil kesepakatan atau pemahaman yang telah dianggap final. Karena ilmu sejatinya tidak akan pernah usai, semakin digali akan memunculkan sebuah penemuan baru yang sekaligus menjadi petanda kemajuan dan perkembangan ilmu tersebut.

Selayaknya para pemikir yang hidup di masa modernisme, Abū Rayyah berusaha mereformasi berbagai penafsiran, pemaknaan dan hasil kesepatakan ulama-ulama terdahulu. Terkhusus dalam bidang diskursus ilmu hadis. Hal ini karena hadis adalah bagian dari agama, ia adalah pedoman utama setelah al-Qur'an. Kebenarannya menjadi jaminan bagi keberlangsungan agama Islam. Agama yang

selalu selaras dengan perkembangan zaman, agama yang melampaui batasan-batasan ruang dan waktu.

Metode yang digunakan Abū Rayyah dalam melihat kesahihan matan hadis dengan mengecek kata perkata yang terdapat dalam hadis, menjadikan hadis banyak tidak sahih. Hal ini dikarenakan banyak hadis yang diriwayatkan dengan makna, sehingga kemungkinan terjadi perubahan kata dalam redaksi hadis sangat dominan. Jika paradigma yang seperti ini kemudian dipakai oleh umat Islam, maka kemungkinan untuk mempercayai hadis pun menjadi lebih sedikit. Apalagi ketika metode yang digunakan dalam memahami hadis berupa uji keserasiann hadis dengan al-Qur'an, hadis, bukti sejarah dan akal (bukti ilmiah), maka dengan sendirinya banyak hadis-hadis yang telah terkodifikasi dalam kitab-kitab hadis tertolak.

Metode yang ditawarkan oleh Abū Rayyah di atas hendaknya jangan diterima mentah-mentah tanpa kritik, sehingga menimbulkan *taqlīd* yang sangat ingin dihindari oleh Abū Rayyah. Namun begitu, bukan berarti kita lantas menolak mentah-mentah pendapat Abū Rayyah dalam memahami hadis Nabi tersebut. Sebab, dalam hal ini Abū Rayyah telah mencoba untuk menawarkan pemahaman baru terhadap hadis, agar hadis tidak lagi diperlakukan semena-mena ataupun langsung *comot* sana *comot* sini dalam meligitimasi suatu hukum. Karena itulah, dalam upaya menjaga kredibilitas nama Nabi SAW., gagasan Abū Rayyah ini perlu ditanggapi lebih serius lagi, mengingat pada masa sekarang ini tidak jarang dijumpai hadis-hadis yang disandarkan kepada Nabi padahal sebenarnya bukanlah dari Nabi. Seperti perkataan Arab yang menjelaskan bahwa kebersihan itu sebagian dari iman, dan masih banyak lagi.

Sikap kritis yang ingin dibangun oleh Abū Rayyah, merupakan bukti keinginannya untuk menghilangkan tradisi *taqlīd* buta terhadap pendapat ulama terdahulu. Selain itu, Abū Rayyah juga berusaha untuk membersihkan hadis dari kepentingan-kepentingan pribadi atau golongan tertentu, yang mereka hanya melegalitaskan keinginan mereka dengan menyandarkan sebuah hadis palsu kepada Nabi.

Semangat perubahan dan pembaharuan ini muncul, karena keinginan untuk merubah pola pikir umat Islam yang dianggap telah usang dan tidak relevan. Keusangan dan ketidak-relevanan pola pikir yang ada karena beberapa kemungkinan, antara lain: pola pikir selalu dibentuk oleh suasana dan keadaan yang mengitari, sementara situasi dan kondisi selalu bergerak dan berubah-ubah, sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zaman.

Merubah cara pikir umat Islam terhadap makna *sunnah* atau hadis merupakan pintu awal menuju era perubahan. Hal ini karena posisi hadis menjadi pedoman utama bagi umat Islam setelah al-Qur'an. Kemungkinan kedua adalah keterpurukan pola pikir umat Islam. Seakan-akan Islam tidak lagi membawa perubahan dan pembaharuan, Islam datang sebagai agama pembawa kemunduran dan penghalang bagi kemajuan.

Semangat perubahan ini menjadi ciri para pemikir modern Islam. Hal ini terjadi karena umat Islam pada era modern telah mengalami kemunduran dan tertinggal jauh dari bangsa Eropa. Jika bangsa Eropa maju dengan meninggalkan agama mereka, maka Islam mundur karena pola pikir umat Islam yang tidak lagi mempersoalkan sesuatu yang sejatinya masih penuh problematik. Katakanlah dalam diskursus hadis, mayoritas umat Islam

lebih memilih menyakini dan mengamalkan apa yang ada tanpa peduli untuk melajak keabsahan hadis-hadis tersebut.

Semangat dan diskursus hadis yang diciptakan oleh Abū Rayyah ini, sangat signifikan untuk diterapkan dalam kehidupan keberagamaan umat Islam di Indonesia, sehingga pemuda Indonesia lebih kritis, berani dan bertanggungjawab dalam berfikir dan bertindak. Hal ini mengingat, negara Indonesia mulai dipenuhi dengan pemikir-pemikir fundamental yang puas dengan hasil interpretasi para ulama terdahulu terhadap hadis, sehingga tidak jarang Islam terkesan sangat kaku dan sulit.

Adapun urgensi lain dari penelitian yang mengangkat tentang metode pemahaman hadis Abū Rayyah ini dapat menjadi salah satu objek penelitian selanjutnya, dengan cara mengkomparasikan hasil penelitian ini dengan penelitian-penilitian lain tentang *content* pemikiran Abū Rayyah yang selalu menjustifikasi Abū Rayyah sebagai seorang *inkār al-sunnah*. Sehingga penilaian terhadap Abū Rayyah dan orang-orang yang mendengungkan pemurnian al-Qur'an dan hadis secara kritis dan berani menjadi lebih objektif tidak apologetik.

Abū Rayyah dan *Inkār al-Sunnah*

Kekritisan dan jiwa pembaharuan Abū Rayyah terhadap hadis Nabi sebagaimana penulis jelaskan di atas ternyata justru memunculkan kontroversi yang luar biasa. Bahkan, tidak sedikit kalangan yang justru menganggap Abū Rayyah sebagai *inkār al-sunnah.* Karena itu, untuk membuktikan apakah Abū Rayyah termasuk dalam tuduhan tersebut, maka terlebih dahulu akan dibahas mengenai *inkār al-sunnah*.

Inkār al-sunnah terdiri dari dua kata yaitu *inkār* dan *al-sunnah.* Kata *inkār* berasal dari kata kerja "*ankara-yunkiru*" yang berarti menolak atau mengingkari.Sedangkan *al-sunnah,* menurut Noor Sulaiman, secara bahasa mempunyai beberapa arti diantaranya adalah, "jalan yang dijalani, terpuji atau tidak," suatu tradisi yang sudah dibiasakan dinamai *sunnah,* meskipun tidak baik.[30]

Dan menurut Mujamma' al-Mālik Fahd, kata *sunnah* secara etimologi memiliki beragam makna, ia bermakna jalan, tradisi atau sejarah, ketetapan, kebiasaan dan sebagainya. Arti kata *sunnah* seringkali ditentukan oleh kata yang mengikutinya. Ketika kata *sunnah* disertakan dengan kata Allah, maka akan bermakna ketetapan atau aturan yang terdiri dari perintah dan larangan Allah bagi ciptaan-Nya.[31] Jika kata *sunnah* disandarkan pada seseorang, maka akan bermakna tradisi atau laku. Tidak berlebih kiranya jika ada hadis yang mengatakan, barang siapa yang menciptakan tradisi atau kebiasaan baik akan senantiasa memperoleh pahala orang-orang yang ikut serta melakukan kebaikan tersebut.Jadi kata *inkār al-sunnah* didefinisikan sebagai golongan umat Islam yang meragukan kehujahan dan menolak sunnah sebagai sumber aqidah dan syari'at Islam kedua setelah al-Qur'an.

Perkembangan diskursus keilmuan Islam khususnya dibidang ilmu hadis, pada akhirnya menyempitkan makna

---

[30] M. Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadits* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2008), hlm. 200.

[31] "Kami menetapkan yang demikian) sebagai suatu ketetapan terhadap rasul-rasul Kami yang Kami utus sebelum kamu dan tidak akan kamu dapati perubahan bagi ketetapan Kami itu." Lihat lebih lengkap Mujamma' al-Mālik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya* (Madinah: Mujamma' al-Mālik Fahd li al- Ṭabā'at al-Muṣhaf al-Sharīf, 1418 H), hlm. 436.

sunnah sejalan dengan makna hadis. Dengan kata lain, *sunnah* adalah hadis dan hadis adalah *sunnah.* Sehingga seakan tak satupun seseorang yang bisa membedakan antara keduanya. Selain itu, hadis juga diperbolehkan diriwayatkan secara makna, dengan adanya syarat-syarat tertentu.

Abū Rayyah berusaha mengembalikan kembali makna *sunnah* ke makna asal yang sejatinya telah dipahami umat Islam di masa kenabian hingga masa sebelum pengkodifikasian hadis, yaitu perbuatan dan *sulūk* Nabi SAW., dan sahabat, bukan verbalisasi terhadap perbuatan dan *sulūk* Nabi SAW. Bagi penulis, perbedaan cara pandang inilah yang pada akhirnya menjadi bumerang tersendiri bagi Abū Rayyah. Bumerang, karena dia berusaha membongkar tatanan diskursus yang telah dianggap usai. Orang tidak lagi bertanya tentang definisi *sunnah* atau hadis, melainkan berusaha menjaga dan mengamalkannya. Usaha pembongkaran diskursus itulah yang pada akhirnya Abū Rayyah digolongkan sebagai orang yang *inkār al-sunnah .*

Abū Zahra mengelompokkan golongan *inkār al-sunnah* yang berhadapan dengan Imām al-Syāfi'ī menjadi tiga, yaitu: 1) golongan yang menolak sunnah secara keseluruhan, 2) golongan yang menolak sunnah kecuali yang memiliki kesamaan dengan al-Qur'an, 3) golongan yang menolak sunnah yang berstatus ahad, sehingga hanya menerima sunnah yang berstatus mutawatir.[32]

Pengklaiman terhadap Abū Rayyah muncul karena adanya kekhawatiran kaum hadis, lebih-lebih dengan teori penyegaran kembali makna *sunnah* yang didengungkan Abū

[32] Umi Sumbulah, *Kajian Kritis Hadis* (Malang: UIN MALIKI PRESS, 2010), hlm. 143.

Rayyah telah mengusik tatatan yang sudah baku, atau setidaknya telah dianggap final.

Pada kenyataannya, Abū Rayyah tidak menolak sunnah secara keseluruhan. Dia hanya menolak hadis-hadis yang dia rasa bertentangan dengan al-Qur'an, ataupun hadis-hadis *aḥād* yang memang tidak dapat dijadikan sebagai dasar hukum yang pasti. Namun, jika melihat tiga golongan tentang kriteria *inkār al-sunnah* di atas, maka akan banyak sahabat dan ulama yang menjadi golongan *inkār al-sunnah*, terutama masuk pada golongan kedua. Seperti 'Aisyah, Umar ibn Khaṭṭāb, Imām Abū Hanifah, Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardhawi, karena mereka menolak hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an.[33] Begitupun dengan Abū Rayyah. Sebab, Abū Rayyah juga menolak hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an.

Sedangkan untuk golongan ketiga yang menolak sunnah yang berstatus *aḥād*, sehingga hanya menerima sunnah yang berstatus *mutawātir* ini pun tidaklah begitu beralasan. Karena pada dasarnya hadis *aḥād* bersifat *ẓannū*, sehingga sangat wajar jika terjadi banyak perselisihan karena hadis tersebut tidak dapat dijadikan sebagai hukum pasti. Ia dapat berubah sesuai kondisi dan waktu, atau bahkan malah tidak terpakai lagi. Apalagi tidak semua hadis *aḥād* ditolak oleh Abū Rayyah, dia hanya menolak hadis *ahad* yang diriwayatkan dengan makna dan bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah Nabi, bukti historis dan akal.

[33] 'Aisyah menolak hadis tentang mayit yang disiksa karena disebabkan tangisan dari keluarganya, karena bertentangan dengan ayat al-Qur'an surat al-An'ām ayat 164. Dan Umar ibn Khaṭṭāb menolak hadis tentang tidak adanya tunjangan dan tempat tinggal untuk wanita yang dicerai oleh suaminya, yang dianggap bertentangan dengan surat al-Ṭalaq ayat 6. Lihat lebih lengkap Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*)..., hlm. 201-203.

Karena itu, maka tidaklah pantas juga kalau Abū Rayyah digolongkan sebagai *inkār al-sunnah* atas dasar tersebut.

Dengan begitu, dapat disimpulkan bahwa kriteria tentang ketiga golongan yang di masukkan ke dalam *inkār al-sunnah* di atas hendaklah dikaji ulang. Sebab, sebagaimana Abū Rayyah dan mungkin para pemikir hadis lainnya yang seringkali dituduh sebagai *inkār al-sunnah*, sebenaranya mereka ini adalah orang-orang yang sangat mencintai Nabi SAW. Adapun bentuk kecintaan mereka terhadap Nabi diwujudkan dengan cara mengkaji hadis-hadisnya secara kritis, sehingga pemalsuan hadis yang marak pada abad kedua hijriah sedikit banyak dapat dibersihkan dari hadis-hadis Nabi SAW.

BAB 6
PENUTUP

Kesimpulan

Dari penjelasan pada bab-bab sebelumnya, maka tidak berlebihan kiranya jika Abū Rayyah dikategorikan sebagai pengkaji hadis yang memiliki keuletan dan keseriusan dalam meneliti dan mengkaji berbagai hadis. Upaya dan usaha Abū Rayyah terlihat jelas ketika dia menyajikan berbagai corak hadis dari berbagai sumber utama ilmu hadis.

Pemahaman Abū Rayyah terhadap hadis berangkat dari upaya membela kebenaran hadis itu sendiri. Karena keberadaan hadis pada awal keislaman tidak mendapatkan perhatian lebih sebagaimana umat Islam memperhatikan al-Qur'an. Jika seandainya fungsi hadis memiliki kesamaan dengan al-Qur'an, maka secara logis hadis akan mengalami masa pengkodifikasian sebagaimana al-Qur'an. Namun sejarah berkata lain, bahwa hadis tertulis setelah abad ketiga hijriah. Dengan demikian, ada dua abad yang dilalui umat Islam tanpa memiliki panduan khusus berupa kumpulan hadis-hadis Nabi SAW.

Abū Rayyah memposisikan hadis sebagai pedoman utama dalam sumber hukum Islam setelah al-Qur'an. Oleh karena itu, hadis harus dikaji secara jeli, sehingga umat

Islam tidak terlena dengan ungkapan atau perkataan yang diyakini sebagai hadis namun sejatinya bukan bersumber dari Muhammad SAW. Keseriusan Abū Rayyah terlihat jelas ketika dia berusaha sedemikian rupa menyajikan dan meneliti setiap kata dari matan hadis, orientasi penelitiannya dalam memahami hadis menitikberatkan kepada kritik matan, sehingga otentisitas sebuah matan hadis dapat terungkap. Abū Rayyah menganggap penelitian matan hadis merupakan suatu hal yang *urgent*, sehingga ketika sanad sebuah hadis sahih, maka tidak dengan sertamerta sebuah hadis dapat diterima, namun jika matan hadis bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah (riwayat lain) dan tidak sesuai dengan bukti historis serta kebenaran ilmiah (akal) maka hadis tersebut ditolak. Empat hal tersebut merupakan tolok ukur yang digunakan Abū Rayyah untuk mengecek otentisitas matan hadis.

Sebagai pemikir yang lahir pada masa modernisme, metode pemahaman Abū Rayyah terhadap hadis tersebut tidak jauh berbeda dengan Muhammad Abduh dan Rasyīd Riḍā, bahkan Abū Rayyah memiliki kemiripan metode dengan Muhammad Abduh dan Rāsyid Riḍā yaitu mendengung-dengungkan untuk kembali kepada al-Qur'an dan hadis dan menggunakan metode rasionalitas atau *ijtihadi* sangat dominan dalam meneliti sebuah matan hadis. Hal ini diterapkan Abū Rayyah ketika menghadapi adanya perbedaan lafadz dalam periwayatan hadis yang sama dan pada hadis-hadis yang bersifat metafisik.

Abū Rayyah dapat digolongkan kepada kelompok kontekstualis yang kritis dalam mengkaji hadis, dengan menggunakan pendekatan sosiologi, bahasa dan historis. Abū Rayyah menggunakan istilah ulama uṣūl untuk membedakan hadis Nabi SAW., berdasarkan posisi

Muhammad sebagai utusan Tuhan dan sebagai manusia biasa, yaitu sunnah dan *irsyād.* Pengkelompokkan ini tidak jauh berbeda dengan Yūsuf al-Qardhawi yang membedakan antara sunnah *tasyrī'* dan non *tasyrī'*.

Hadis sahih dalam perspektif Abū Rayyah adalah hadis yang dicontohkan secara langsung oleh Nabi dan para sahabat, serta dilakukan secara turun temurun. Sedangkan hadis-hadis yang terkodifikasi dalam kitab-kitab hadis mayoritas bukanlah perbuatan Nabi SAW., ataupun sahabat, namun interpretasi para ulama abad ketiga hijriah terhadap pribadi Muhammad SAW.

Perbedaan pemahaman antara Abū Rayyah dan ahli hadis pada umumnya, akhirnya menjadikan Abū Rayyah sebagai orang yang diklaim *inkār al-sunnah*. Hemat penulis, hal ini hanyalah sebuah pengklaiman yang subjektif, karena pengklaiman tersebut muncul berdasarkan praduga dan persepsi yang hanya mengkaji content tanpa melihat aspek metode yang digunakan Abū Rayyah.

Metode pemahaman Abū Rayyah bukanlah hal baru dalam diskursus ilmu hadis, namun dia dapat menimbulkan kontradiksi dikalangan ulama hadis, sehingga dia memberikan peluang untuk perkembangan dan kemajuan yang cukup signifikan dalam kajian hadis. Selain itu sikap kritis yang ingin dibangun oleh Abū Rayyah, merupakan senjata ampuh untuk menghilangkan tradisi *taqlīd* buta terhadap pendapat ulama terdahulu. Sehingga semangat pembaharuan menemukan momentumnya dengan membangun kembali kemajuan umat Islam dengan terbebasnya hadis dari kepentingan-kepentingan pribadi atau golongan tertentu, yang secara sengaja melegalitaskan kepentingan mereka dengan menyandarkan sebuah hadis palsu kepada Nabi SAW. Hal ini dapat memberikan

penyegaran pola pikir umat Islam yang dianggap jumud, terbelakang, tidak relevan.

Hanya saja, metode pemahaman yang Abū Rayyah hasilkan bukanlah medote yang sempurna sehingga terbebas dari kritikan. Adapun beberapa kelemahan metode yang ditawarkan oleh Abū Rayyah yaitu: 1) Abū Rayyah terkesan secara parsial (tidak utuh) dalam memahami beberapa hadis, seperti ketika dia mengutip hadis-hadis yang dianggap mendukung idenya tanpa melihat hadis lain, seperti hadis tentang Islam. Abū Rayyah mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah, Ṭalḥah dan Abū Ayyub yang mana ketiganya tidak memuat tentang haji, sehingga Abū Rayyah mengkritik hadis itu dari sisi tersebut, padahal hadis lain yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Umar membahas tentang haji, namun Abū Rayyah tidak mengutip hadis tersebut. Hal ini juga terjadi pada hadis tentang berbohong kepada Nabi SAW., (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ), Abū Rayyah mengkritik hadis yang terdapat redaksi مُتَعَمِّدًا, karena tidak sesuai dengan perilaku Nabi SAW., yang mendapat julukan *al-Amīn* dan redaksi hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh Anas dan Abū Hurairah, namun pada kenyataannya hadis tersebut juga banyak diriwayatkan oleh para sahabat seperti Ibnu Mas'ūd, al-Mugīrah, Sa'īd al-Khudrī, Ibnu 'Abbas. 2) Abū Rayyah tidak menjelaskan secara terperinci kriteria hadis yang termasuk *sunnah 'amalī* dan *sunnah qaulī* sehingga menyulitkan peneliti dalam mengkaji pemahamannya; 3) Abū Rayyah kurang konsisten dalam mengaplikasikan kriteria kesahihan hadis dengan definisi tentang sunnah yang dia tawarkan, dimana dia mendefinisikan sunnah sebagai perbuatan dan *sulūk* Nabi SAW., dan sahabat. Namun, dalam beberapa hadis seperti keutamaan masjid al-Haram dan al-Nabawī, Abū

Rayyah menyatakan hadis tersebut sahih dan berasal dari Nabi SAW., padahal dalam hadis tersebut tidak ada unsur *amalī.*

Saran

Buku ini hanya membahas tentang pemahaman hadis Mahmud Abū Rayyah, padahal pemikiran Abū Rayyah dalam kitab *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* sangat komprehensif, dia membahas segala hal yang berhubungan dengan hadis dan *'ulūm al- ḥadīś*, oleh sebab itu kajian tentang kitab tersebut sangat menarik untuk dibahas lebih mendalam lagi, terutama tentang *'ulūm al- ḥadīś.*

Selain itu kajian dengan cara mengkomparasi pemikiran Abū Rayyah dengan para pengkritiknya sangatlah menarik untuk dilakukan oleh para penelitian selanjutnya. Hal ini mengingat banyaknya pemikir yag mengklaim Abū Rayyah sebagai seorang *inkār al-sunnah*, namun semuanya masih sangat *apolegitic*.

DAFTAR PUSTAKA

'Audah, Jasser. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī Majma' Buḥūṡ* (al-Syabakah al-'Arabiyah li al-Abhāṡwa al-Nasyr, 2011), hlm. 3. http://www.jasserauda.net/new/pdf/kamil alijtihad almaqasidi.pdfdiunduh tanggal 29 Juli 2013.

'Itr, Nur al-Dīn. *Manhāj al-Naqd fi'Ulūm al-Ḥadīṡ.* Damaskus: Dār al-Fikr, 1981.

Abdullah Taufik dan M. Rusli Karim, (ed.). *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* . Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Ahmad, Rajā' Ṭaha Muhammad. *Mīn Ṣafwah al-'Ulūm al-Ḥadīṡ*. Diktat kuliah Ushuluddin. Kairo: Jami' al-Azhar, 1999.

al-Ṭabarī, Ali Ja'far Muhammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al Muluk,* cet 3, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.

al-'Asqalānī, Ibnu Hajar. *Syarḥ Nakhbah al-Fikr.* Riyaḍ: Dār al-Tadmuriyyah, 2005.

al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Kitāb *al-'Ilmi,* bāb *al-tanāwub fī al-'ilmi,* nomer hadis 89, CD ROM al-Maktabah al-Syâmilah, versi 3.28. http://www.shamela.ws/

al-Ghazali, Muhammad. *al-Sunnah al-Nabawiyyah, Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadiṡ.* Cet. 1. Kairo: Dār al-Syuruq, 1989.

Ali, Nizar. *Memahami Hadis Nabi Metode & Pendekatannya.* Yogyakarta: IDEA Press, 2011.

al-Khaṭīb, Muhammad. 'Ijaj *Uṣūl al-Ḥadīṡ, 'Ulūmuh wa muṣṭalah.* Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

al-Lawandi, Sa'īd. *Tajdīd al-Khiṭab al-Ṡaqafī Naqd al-Żat wa al-Akhbar fī al-Fikr al-A'rabī al-Mu'āṣir* . Kairo: Maktabah al-Usrah, 2007.

al-Naisābūrī, Muhammad ibn ‘Abdullah Abū Abdullah al-Hākim. *Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥaini,* jld. 1, bab. al-Ta’mīn, no. 992, hlm. 402. CD ROM Maktabah al-Syamilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws

Al-Naisābūrī, Muslim bin al-Hajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim.* Beirut: Dār al-Fikr, tt.

al-Qardhawi, Yusuf. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw,* terj. Muhammad al-Bagir. Bandung: Karisma,1997.

al-Qarṭajāni, Abī al-Ḥasan Ḥazim. *Minhāj al-Bulagāi wa Sirāj al-Udbāi*. Beirut; Dār al-Magrib al-Islāmi, 2007.

al-Syāmi, Muhammad bin Yusuf al-Shulmihī. *Subul al-Hudā wa al-Rasyād,* juz. 12, bab. Fī Ḥukmi ‘Aqd Qalbihi saw fī Umur al-Dunyawiyyah, (Mesir: al-Majlis al-A’lā li al-Syu’ūn al-Islamiyyah, tt.

al-Suyūṭī, *Jāmi’ al-Kabīr li al-Suyūṭī,* jld. 1, no. 6237, hlm. 24140. CD ROM Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws

al-Ṭaḥḥān, Mahmud. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ*. Surabaya: Toko kitab al-Hidāyah, 1985.

al-Tirmiżī, Abu Isa. *Sunan al-Tirmiżī* dalam CD ROM *al-Maktabah al-Syāmilah,* Edisi 2.11.

Amien, Ahmad. *Fajr al-Islām,* cetakan X . Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabī, 1969.

Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis,* Cet. 1. Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009.

al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī,* juz. I. Mesir: al-Maṭba’ah al-Miṣriyyah, 1924.

Arkoun, Muhammad. *Nalar Islam Dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* (terj.) Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.

al-Ṣiddiqī, Muhammad Hasbī. *Sejarah dan PengantarIlmuHadis.* Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

al-Sibā’ī, Muṣṭafā. *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī’ al-Islāmī.* Kairo: Dār al-Waraqah, 1949.

al-Syirbaṣi, Ahmad. Terj. *Sejarah Tafsir Qur'an.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.

al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'ān,* CD ROM versi 3.28, http://www.shamela.ws.

al-Ṭaḥāwī. *Musykil al-Āṡār.* Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1994.

al-Ṭawarī, Ṭariq ibn Muhammad, *Mukhtalaf al-Ḥadīṡ wa Aṡaruhu fī Ahkam al-Ḥudūd wa al-'Uqubah.* Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2007.

Azami, Muhammad Muṣṭafā. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya,* (terj.) Ali Mustafa Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

_____. *The History of the Qur'anic Text from Relevation to Compilation: A Comparative Study with Old and New Testament,* terj. Sobirin, dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

Bek, Muhammad al-Hudarī. *Nur al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn.* Indonesia: Maktabah Dār Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.

Boisard, Marcel A. *Humanisme Dalam Islam,* terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge University Press: tt.

Daud, Abū. *Sunan Abū Daud*, Jilid II. Mesir: Muṣṭafa al-Bābī al-Hilabī, 1952.

Fahd, Mujamma' al-Mālik. *al-Qur'an dan Terjemahnya.* Madinah: Mujamma' al-Mālik Fahd li al- Ţabā'ah al-Muṣhaf al-Ṣarīf, 1418 H.

Gottchlack, Louis. *Understanding History: A Primer Of Historical Method*, Terj. Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI Press, 1986.

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Riset,* jld. I, cet XX. Yogyakarta: Andi Offset, 1994.

HAM, Musahadi. *Evolusi Konsep Sunnah Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam.* Semarang: Aneka Ilmu dan IAIN Walisongo Press, 2000.

Hamid, Hasan. *Manhāj Imām al-Ṭaḥāwī fī Daf'ī al-Ta'aruḍ baina al-Nuṣūṣ al-Syarī'ah,* Tesis. Makkah: tt.

Hanafi, Hasan. *Humum al-Fikr* Wa *al-Waṭan: al-Turaṡ wa al-'Aṣr wa al-Hadaṡah.* Kairo*:* Dār al-Qubba' li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi',1998.

_____. *al-Dīn wa al-Ṡaqāfah wa al-Siyāsah fī al-Waṭan al-'Arabī.* Kairo: Dār Quba' li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi',1987.

Hanbal, Ahmad bin. *Musnad Ahmad ibn Hanbal,* jld. 1. CD ROM Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28, http://www.shamela.ws.

Huda, M. *Kritik Abu Rayyah Kepada Abū Hurairah Menelusuri Kontroversi Hadis.* Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2009), http://michailhuda.multiply.com/journal/item/161?&show_interstitial=1&u=%2Fjournal%2Fitem, diunduh 16 Mei 2012.

Ilyas, Yunahar dan M. Mas'udi (ed.).*Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis.* Yogyakarta: LPPI UMY, 1996.

'Imārah, Muhammad. *Mencari Format Peradaban Islam,* (terj.) Muhammad Yasar dan Muhammad Hikam. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Ismail, M. Syuhudi. *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah.* Jakarta: Bulan Bintang, 2005.

_____. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi.* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

_____. *Hadis Nabi yang TekstualdanKontekstual: TelaahMa'na al-HaditstentangAjaran Islam yang Universal, Temporal danLokal.*Jakarta: BulanBintang, 1994.

Jakfar, Tarmizi M. *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi.* Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2011.

Juynboll, G.H.A. *Kontroversi Hadis di Mesir*, (terj.) Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1999.

Khaldun, Ibnu. *Tārīkh Ibnu Khaldun* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jilid I, Cet I, 1992.

Khamdan (ed.). *Studi Hadis Teori & Metodologi; Kritik Terhadap Hadis-hadis Pendidikan*. Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta, 2012.

Khon, Abdul Majid. *Pemikiran Modern Dalam Sunnah Pendekatan Ilmu Hadis.* Jakarta, KENCANA, 2011.

Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*, cet. II. Yogyakarta:: Bentang, 1997.

Madjid, Nurcholis. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan.* Bandung: Mizan, 1998.

Martin, Ricahard C. (ed.). *Approaches to Islam in Religoius Studies* (Temple, The University of Arizona Press.

Matwallī, Tamir Muhammad Mahmud. *Manḥāj al-Syaikh Muhammad Rasyīd Riḍā fī al-Aqīdah*. Jeddah: Dār Majid 'Aṣirah, 2004.

Muchsin, Misri A. *Filsafat Sejarah dalam Islam.* Yogyakarta: Arruz, 2002.

Munib, Muh. *Kodifikasi Hadis Perspektif Mahmud Abū Rayyah (Telaah atas Kitab Adwa' 'Ala al-Sunnah al-Muhammadiyyah)*. Skripsi. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2012.

Mustaqim, Abdul. *Ilmu Ma'ani Hadits Paradigma Interkoneksi, Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi.* Yogyakarta: IDEA Press, 2008.

Nadwī, Syah Habīb al-Haq. *Dinamika Islam,* (terj.) Asep Hikmah. Bandung: Risalah, 1982. Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam.* Jakarta: Mutiara, 1966.

Nawawi, Rif'at Syauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh, Kajian Masalah Akidah dan Ibadah.* Jakarta Selatan: Paramadina, 2002.

Nazir, Muhammad. *Metodologi Penelitian.* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998.

Qaradhawi, Yusuf . *al-Syaikh al-Ghazali kama 'Araftuhu, Rihlah Niṣf Qarn.* Kairo: Dār al-Wafā', 1995.

Qaṭab, Qaṭab Abd al-Hamid. *Khuṭbah al-Syaikh Muhammad al-Ghazali fī Syu'ūn al-Dīn wa al-Hayāh*. Kairo: Dār al-I'tiṣām, tt.

Rayyah, Mahmud Abū. *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.* Mesir: Dār al-Ta'līf, 1958.

Riḍā, Muhammad Rasyīd. *Tafsīr al-Manār,* Jilid I. Kairo: Dār al-Manār, 1947.

Shihab, Alwi *Membendung Arus; Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1997.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an.* Bandung: Mizan, 2002.

Soebahar, M. Erfan. *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah; Kritik Musthafa al-Siba'i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadits Dalam Fajr Islam.* Bogor: Kencana, 2003.

Stoddar, Lothrop. *Dunia Baru Islam,* terj. Mahbub Djunaedi. Jakarta: Panitia Penerbit, 1966.

Sufyanto dan Imam Musbikin (ed.). *Cita-Cita Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Sulaiman, M. Noor. *Antologi Ilmu Hadits*, Cet. I. Jakarta: Gaung Persada Press, 2008.

Sumbulah, Umi. *Kritik Hadis Pendekaan Historis Metodologis*(Malang: UIN Malang Press, 2008.

Suniyah, *Kritik Abu Rayyah Terhadap Abū Hurairah Dalam Kitab Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.* Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Suryadi. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi, Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf Qaradhawi.* Yogyakarta: Teras, 2008.

_____. "Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis Nabi", *ESENSIA,* Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin. Vol. 2. No. 1, Januari 2001.

Syaibah, Abū Bakar ibn Abī. *al-Muṣanaf fī al-Āhādīṡ wa al-Āṡār,* CD ROM Maktabah al-Syāmilah versi 3.28, http://www.shamela.ws.

Taimiah, Ibn. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr.* Kairo: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turaṡ, 1988.

Ṭahhan, Mahmud. *Taisūr Muṣṭalāh al-ḥadīṡ.* Riyadh: Maktabah al-Ma'drif li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1996.

Ya'qub, Ali Musthafa. *Kritik Hadis.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Yusuf, Muhammad. *Metode dan Aplikasi Pemaknaan Hadis, Relasi Iman dan Sosio-Humanistik Paradigma Integrasi-Interkoneksi.* Yogyakarta: Bidang akademik UIN Suka, 2008.

Zahw, Muhammad Muhammad Abu. *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥadiṡūn au 'ināyah al-Ummah al-Islāmiyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah.* Riyadh; Syirkah al-Ṭabā'ah al-'Arabiyah al-Su'ūdiah, 1984.

Zuhri, Muh. *Telaah Matan Hadis Sebuah Tawaran Metodologis.* Yogyakarta: LESFI, 2003.

TENTANG PENULIS

Siti Qurrotul Aini lahir Jember, pada tanggal 20 April 1986. Ia lahir dari ayah bernama Ahmad Shonhaji dan ibu bernama Siti Sholehah. Pendidikan dasarnya dimulai dari SDN Kebonsari 06 (1991-1997), MTsN Paiton Probolinggo (1997-2000), dan kemudian TMaI PP. Al-Amien Prenduan Madura (2000-2004). Setelah itu ia melanjutkan studinya ke Universitas Al-Azhar Kairo, Prodi Hadis (2005-2009). Pulang dari Mesir, ia melanjutkan studi S2-nya di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prodi Agama dan Filsafat, Jurusan Studi al-Qur'an dan Hadis (2011-2013). Saat ini ia tercatat sebagai salah satu tenaga pendidik di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Untuk korespondensi, ia berlamat di Jl. Basuki Rahmat V/31 Kebonsari Jember Jawa Timur.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

METODE PEMAHAMAN

HADIS

Mahmud Abu Rayyah

Metode pemahaman Abū Rayyah bukanlah hal baru dalam diskursus ilmu hadis. Namun hal itu bisa menimbulkan kontradiksi di kalangan ulama hadis, sehingga memberikan peluang untuk perkembangan dan kemajuan yang cukup signifikan dalam kajian hadis. Selain itu sikap kritis yang ingin dibangun oleh Abū Rayyah, merupakan senjata ampuh untuk menghilangkan tradisi taklid buta terhadap pendapat ulama terdahulu. Sehingga hadirnya buku ini sesungguhnya mengusung semangat pembaruan dan kemajuan umat Islam—sebagaimana yang diyakini oleh Abū Rayyah—dengan terbebasnya hadis dari kepentingan-kepentingan pribadi atau golongan tertentu.

Akademia Pustaka
Bekerja Sama dengan
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora
Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

ISBN 978-623-5419-63-3